في الفكر الغربي المعاصر

في الفِكرِ الغَربي
المعَاصِرْ

الطبعة الرابعة
1410هـ - 1990م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص.ب ١١٣/٦٣١١ تلكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

د. حسن حنفي

في الفكر الغربي المعاصر

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الاهداء

إلى شباب مصر . . .

حسن حنفي

مقدمة الطبعة الرابعة

كتب هذان الجزءان من « قضايا معاصرة » ، الأول « من فكرنا العربي المعاصر » ، والثاني « في الفكر الغربي المعاصر » اثر هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ . وصدرت الطبعة الأولى في ١٩٧٦ / ١٩٧٧ في القاهرة بدار الفكر العربي بلا مقدمة لأنها كانت حية تنطق بنفسها ، وتعبر عن عصرها دون ما حاجة الى تقديم . كان يكفي اهداؤها « الى شباب مصر والأمة العربية » . صدرت وقت تكشّف الثورة المضادة في مصر بعد صدور قانون الاستثمار في ١٩٧٤ اثر حرب تشرين (اكتوبر) ١٩٧٣ ، وانتفاضة يناير في ١٩٧٧ ، وزيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧ ثم معاهدة السلام في ١٩٧٨ ثم اتفاقيات كامب دافيد في ١٩٧٩ ، صموداً للمقاومة ، ورفضاً للاستسلام .

ثم صدرت الطبعة الثانية في بيروت في ١٩٨١ بعد انشاء دار التنوير ، مساهمة منها في اطلاقها كدار فلسفية ملتزمة يقوم بها شاب مثقف عربي من طلابنا في قسم الدراسات الفلسفية ، وحرصاً على اطلاق دور جديدة تساهم في حركة التنوير العربي . وقامت بنشر معظم أعمالها ، وكان لها الفضل في تعريف العالم العربي بها .

ثم صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة في الانجلو المصرية في ١٩٨٨ بعد أن نفدت الطبعتان الأولى والثانية . وبعد أن عز توزيعها في العالم العربي تصدر الآن الطبعة الرابعة في بيروت من جديد في ١٩٩٠ في « المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر » في مسلسل رباعي من القاهرة ١٩٧٦ / ١٩٧٧ الى بيروت ١٩٨١ ومن القاهرة ١٩٨٨ الى بيروت ١٩٩٠ مرة اخرى .

كتب هذان الجزءان والناصرية تدافع عن نفسها بعد الهزيمة على مدى ثلاث سنوات حتى وفاة الزعيم الراحل . ثم صدرت الطبعة الأولى والثورة المضادة قد كشفت عن وجهها خلال السبعينات . وظهرت الطبعة الثانية في أوائل الثمانينات وبداية فترة ثالثة في تاريخ الثورة المصرية منذ سبتمبر ١٩٨١ تحاول ايجاد تعادل بين الثورة الأولى في الخمسينات والستينات والثورة المضادة في السبعينات،وما زالت متأرجحة بين الاثنين.ثم تظهر الآن الطبعة الرابعة في أوائل التسعينات ، والميزان يميل نحو الثورة بعيداً عن الثورة المضادة . فالعالم العربي يكتشف وحدته ومصر تعود الى الجامعة العربية ، وتعود الجامعة العربية الى مصر وتنتهي الحرب الدامية بين العراق وإيران ، بين الاخوة الأعداء . ويزول التناقض المفتعل بين الثورة العربية والثورة الاسلامية . وتنطلق الانتفاضة منذ ثلاث سنوات وما زالت مستمرة حتى انشاء الدولة الفلسطينية المستقلة على أرض فلسطين المحتلة . وتقف العراق في مواجهة إسرائيل وأميركا تذكر بأيام الثورة الأولى وتأميم القناة في ١٩٥٦ والوحدة مع سوريا في ١٩٥٨ والبناء الاشتراكي لمصر في ١٩٦١ . ويعود الحلم المجهض بعد أن كاد ينساه الشباب ، وييأس منه الرجال ، ويندم عليه الشيوخ . وتبدأ التهديدات بالعدوان على العالم العربي من جديد لاجهاض ثورته الثانية لحاقاً بثورته الأولى وانهاءً لعصر الثورة المضادة .

وتهب ريح الثورة هذه المرة بعد أن تعلمت من الثورة الأولى ، واعترفت بالنضال الشعبي ، وبضرورة تأسيس الثورة الديمقراطية في وجدان الناس وفي مؤسساتهم الدستورية ، وفي الاعتراف بقوى الثورة الشعبية والاعتماد عليها والتوحيد بينها في جبهة وطنية واحدة ، وتعترف بتعدد الأطر النظرية وتتفق على برنامج عمل وطني محدد : تحرير الأرض المحتلة ، وتأسيس المجتمع الديمقراطي الحر وإعلان حقوق المواطن العربي ، وإقامة مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للثورة القومية ، وتوحيد شتات الأمة المبعثرة المجزأة ، وتنمية مواردها حتى تصبح مستقلة في إرادتها الوطنية غير المرتهنة باعتمادها على الغير في الغذاء والدفاع ، وتأكيد الأصالة والهوية ضد التغريب والتبعية ، وحشد الجماهير العربية حتى تكون الحامية للثورة ضد محاولات الإجهاض . وقد بدأت ريح الديمقراطية تهب على الجزائر وتونس والأردن والكويت بعد مصر ، وبدأت ملامح المشروع القومي العربي الجديد في الظهور ابتداءً من التجمعات العربية الاقليمية حتى الوحدة العربية الشاملة .

لم يفقد هذان الجزءان اللذان كتبا منذ ربع قرن حيويتهما . وما زالا يحدثان آثاراً في نفوس الشباب ليعلموا ان المثقفين العرب حاولوا الصمود وإعادة بناء الوعي القومي للأمة ، ولم يتخلوا عن مشروعها القومي ، وحاولوا تأصيله ثقافياً وحضارياً في صراع الأنا (الجزء الأول) مع الآخر (الجزء الثاني) . وما زالوا يحاولون بصياغات جديدة منذ صدور « من العقيدة الى الثورة » (خمسة مجلدات ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٨ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٨) لتأصيل ثورة الأنا في التراث وإزالة عوائق الثورة من مخزونها النفسي حتى « مقدمة في علم الاستغراب » (مدبولي ، القاهرة ١٩٩٠ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٩٠) لتحجيم الآخر ورده الى حدوده الطبيعية وتحويله الى موضوع دراسة بعد ان كان ذاتاً دارساً . كما صدر أيضاً « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ » (ثمانية أجزاء ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٩) لرصد جدل الأنا والآخر في واقعنا المعاش .

ونترك لأجيال أخرى مزيداً من الاحكام النظري والالتزام السياسي . نرجو أن يكون جيل الهزائم المتكررة قد استطاع أن يصل الى نهاية القاع حتى يبدأ جيل آخر ليستأنف الصعود من جديد .

د . حسن حنفي

مصر الجديدة ، مايو ١٩٩٠

مقـــدمة الطبعة العربية الأولى

بعد هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ، تحوّل كثير من الشباب العربي ، مفكرين وأدباء وشعراء إلى التفكير في ذواتهم وواقعهم لمعرفة أسباب الهزيمة وشروط المقاومة . فقد شعروا أنه من الخيانة أن يكتبوا أعظم الأعمال الفلسفية والأدبية والشعرية ليحفظها التاريخ والمنزل يحترق ، والدار مُهدّمة . وما الفائدة من عمران في أرض خراب ؟ خرجوا من عزلتهم ، وتركوا أعمالهم « الأكاديمية » ، وتوجهوا إلى الشارع العربي ، وخاطبوا الجماهير العربية من أجل إعادة بناء الوعي القومي كما فعل « فشته » في ألمانيا بعد هزيمتها أمام نابليون .

« قضايا معاصرة » بجزئيه يضمّ معظم الكتابات التي نشرتها في المجلات العربية منذ ١٩٦٨ - ١٩٧١ في « الفكر المعاصر » ، « الكاتب » ، « تراث الانسانية » في مصر ، و « الآداب » في بيروت . نُشر الجزء الأول في ١٩٧٦ بعنوان في « فكرنا المعاصر » ، وبه كل تحليلات الواقع العربي وحالتنا الراهنة ، والثاني في ١٩٧٧ بعنوان في « الفكر الغربي المعاصر » ويحتوي على دراسات حول أشهر مفكري الغرب الذين قاموا بدور طليعي في تحديث مجتمعاتهم كنموذج لنا على التحديث ، وفي نفس الوقت يحاول إعادة كتابة الفكر الغربي من منظور لا غربي ويعبر عن الوضع الراهن للأمة العربية . يعبر الجزء الأول عن وضع « الأنا » والثاني عن وضع « الغير » وكلاهما يعبر عن هزيمتنا أمام الآخر . وما زالا يطرحان عديداً من القضايا الحية ، مساهمةً منا في حلّ الأزمة المعاصرة ودرء الأخطار عن الأمة . كُتبا في مصر « الناصرية » ويعبران عن الأوضاع الفكرية السائدة في مصر في هذه الفترة منذ الهزيمة حتى وفاة ناصر ، نقداً للذات واصلاحاً للذهن . فالهزيمة كانت في الفكر وفي الروح وفي الوعي قبل ان تكون في ساحة القتال .

وقد غلب على الجزأين منهج واحد وتحليل واحد ، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين ، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في

شعور الباحث ، لإقامة نوع من « الفينومينولوجيا » الاجتماعية . الهدف منها مخاطبة الجماهير العربية بأسلوب مباشر ، وتجاوز المناهج العلمية الأكاديمية الاحصائية النظرية أو التطبيقية من أجل اتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع . وبالرغم من دخول مستويات عديدة من الرقابة في التغيير والتبديل والمحو والاسقاط ، سواء الرقابة الداخلية في إدارة المجلات أو الادارة الخارجية للنظام ، فإنها ما زالت تعبر عن هذه الفترة من تاريخ مصر ، والأمة العربية ، فترة إعداد الأمة بعد الهزيمة وتحقيق النصر للشعوب .

حسن حنفي
القاهرة / ١٩٨١

أولاً ــ العقلانية والغرب

١ ــ موقفنا من التراث الغربي

في هذا العصر الذي نعيش فيه ، ووسط عديد من التيارات والمذاهب المطروحة ، يكاد الانسان يفقد صوابه ، ما هو مقياس الاختيار ؟ وهل الاختيار ممكن أساساً ؟ يصيب الانسان الدوار أمام هذا الخضم الذي يُعرض عليه من كل اتجاه ، وهو مضطر لاستيعاب الجميع ، باسم الاطّلاع على ثقافات العصر ، وبهدف اتساع الأفق ، وعملاً بتوصية الانفتاح على الآخرين ، والاستفادة من تجاربهم . تتراكم المعلومات ، وكلها يلغي بعضه بعضاً ، وتكون الحصيلة في النهاية طبقة سميكة بل وهشّة من الأفكار المتضاربة ، تموت بعد حين من الزمان لأنها مجتذّة الجذور ، غير مرتبطة بوجدان المثقفين العاديين ، اذ تتساوى لديهم جميع الأمور ، يكفي الانسان فخراً انه اصبح مثقفاً بمقياس العصر بمعرفته بالمادة المعروضة عليه بالطرق الرسمية ، هي حيرة الكلّ ولا شيء .

ومع ذلك ، فالأمر سهل للغاية ، اذ يمكن احياء هذا الكم السميك من المعلومات بوجهة نظر تحييه وتضمه وتلمّه في فكرة واحدة ، تنادي بشيء وترفض شيئاً آخر ، فالفكرة دائماً ذات وجهين ، يمكن عن طريق اخذ المواقف احياء المعلومات وربطها بوجدان جمهور القراء . وقد يستطيع المفكر بموقف واضح ، وبأقل عدد ممكن من المعلومات ، إحداث ثقافة ، وإنشاء حضارة ، كما كان الحال في تراثنا القديم . فبالموقف القرآني ، استطاع علماء الكلام ، بعد الاطلاع على عدد محدود من الافكار من الداخل ، إنشاء علم الكلام ، وبالموقف القرآني الفلسفي استطاع الفلاسفة ، بعد الاطلاع على عدد محدود من المذاهب الفكرية من الخارج ، انشاء الفلسفة الاسلامية . وحديثاً نصح برجسون طالباً يكتب رسالة للدكتوراه منذ عشر سنوات بعد ان غرق وتاه وسط خضم المادة التي جمعها دون ان يستطيع الخروج منها ، نصحه بأن يستمر في ذلك الى ان يشعر بأن فيشاته هذه كلها

(*) الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١

قد تغلغلت فيها فكرة واحدة تجمع بينها ثم يسطّرها في جلسة واحدة دون الرجوع الى ما جمع . هذه الفكرة التي تسري في الكم القديم هي التي تعبّر عن الموقف أو وجهة النظر التي بدونها يظل الكم متناثراً ، أو ان شئنا استخدام لغة برجسون ، هذه الفكرة هي الحدس الفلسفي الذي لا يمكن ان يخرج من مجرد كم عقلي مخزون يتجاور بعضه بجوار البعض في المكان على المكتب ، بل الذي يحدث للانسان في الزمان بعد طول خبرة ومعاناة للموضوع .

والأمر سواء بالنسبة لثقافتنا المعاصرة . زاد الكم بدرجة رهيبة وما زالت الفكرة الاساسية التي يمكن أن تتخلله غائبة . وهذا ما أعنيه بالموقف من التراث الغربي . منذ اكثر من قرن ونصف من الزمان نترجم ونعرض ونشرح ونفسر التراث الغربي دون أن نأخذ منه موقفاً صريحاً واضحاً . ما زال موقفنا حتى الآن موقف الناقل ، فعصر الترجمة لدينا لم يتوقف بعد ، أو على اكثر تقدير ، ما زال موقفنا موقف العارض للنظريات ، وكأن هناك علماً للعلم ، أو كأن العلم يُنقل من بيئة الى بيئة لها وجود مستقل عن واقعه . وما أسهل على المترجم أو العارض أن يصبح مثقفاً أو مفكراً . فمجرد عرض كتاب عن الأدب الافريقي المعاصر لا يعني ان العارض يهتم بهذا الأدب ، بل يعني مجرد نقل معلومات حتى تستفيد البيئة وتستزيد . ومجرد عرض لمفهوم النمط في العلوم الاجتماعية لا يعني ان ثقافتنا المعاصرة زادت وعياً . فالعلم موجود في الكتب والكتب في المكتبات ، ولكن يحدث العلم بأخذ المواقف بالنسبة للمترجم أو للمعروض ، إما ببيان نشأة الفكرة أو المذهب في بيئته الخاصة من أجل التعرّف على مسار الفكر وتطور البحوث الاجتماعية ، أو من أجل تطبيق مباشر لهذه الفكرة في بحوثنا الخاصة . مع ان الأفضل ايضاً حتى في هذه الحالة خلق نظرية مباشرة لواقعنا المباشر . يتم اخذ الموقف اذن بالوعي بمتطلبات الواقع ، وبارجاع الأفكار والمذاهب الغربية الى واقعها الخاص ، أو اعتبارها نماذج سابقة في حضارة اخرى كتجربة انسانية عامة تُعرف ولا تُنقل .

فإن قيل : التراث الغربي كلمة عامة شاملة ، تشمل العلم والدين والفلسفة ، ويشمل العلم الطبيعي والرياضي والانساني ، والرياضي والطبيعي لا يختلف عليه اثنان . ومن العلم الانساني هناك علم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والسياسة والقانون والجمال وفي كل علم عديد من التيارات والمذاهب فأيها نقصد ؟ ومن الدين هناك أنماط عديدة من الفكر الديني فأيها نعني ؟ ومن الفلسفة هناك مذاهب كثيرة متعارضة لا توضع في بوتقة واحدة ، ولا يمكن اصدار حكم واحد عليها ، أو اخذ موقف موحّد منها فأيها نريد ؟ التراث الغربي كلمة شاملة لا تعني شيئاً محدداً ، فكيف يكون لنا موقف منه ؟ .

والحقيقة أن الموقف يتمّ دائماً بالنسبة للكل ، وهي عملية حضارية ، تمّت من قبل في تراثنا القديم بالنسبة للتراث اليوناني ، وليست عملاً علمياً بالمعنى الدقيق ، إلا اذا اعتبرنا التقاء الحضارات موضوعاً علمياً يدخل في فلسفة التاريخ أو في فلسفة الحضارة أو في علم الاجتماع الحضاري أو في علم اجتماع المعرفة . . الخ . ففي كل لحظة تتقابل فيها حضارتان ، حضارة ناشئة ، كما كان الحال في حضارتنا القديمة ، وحضارة غازية ، كما كان الحال بالنسبة للحضارة

اليونانية بعد عصر الترجمة ، يحدث بسرعة فائقة أن تأخذ الحضارة الناشئة موقفاً بالنسبة للحضارة الغازية . ويحدث الجدل بين القديم والجديد ، وتنشأ ظواهر حضارية عديدة ، يمكن تتبعها في تراثنا القديم ، أو في كل الحضارات في طور النشوء والالتقاء بحضارات اخرى عتيدة . قد يختلف الموقف بالنسبة للعلم عنه بالنسبة للفلسفة أو الدين ، ولكن بالرغم من هذا الاختلاف النوعي في المواقف (مثلاً : رفض حضارتنا القديمة الأدب اليوناني وقبولها للفلسفة ، ورفضها ميتافيزيقا أرسطو وقبولها طبيعته ورفضها مُثُل افلاطون وقبولها جمهوريته) فان هناك موقفاً أهم ، اخذه الفلاسفة ، يتضح في فلسفتهم التي انشأوها في مقابل الفلسفة اليونانية ، وفي التراث الفلسفي الذي خلّفوه وراءهم . صحيح ان المفكرين القدماء ترجموا ، ولكن الترجمة لم تستغرق أكثر من قرن من الزمان (القرن الثاني) ، ثم بدأ التأليف ، أي اخذ المواقف ، ابتداء من أوائل القرن الثالث عند الكندي . وصحيح ايضاً انهم شرحوا ، ولكن الشروح والتفسيرات لم تكن إلا إعادة بناءٍ للفكر واحتواء له ، واضافة ما نقص منه ، أو حذف ما هو زائد أو مرتبط أشدّ الارتباط ببيئته الخاصة ، كما هو الحال في شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو ، ولكنهم انتجوا وألّفوا ، أي انهم خلّفوا لنا تراثاً في مواجهة التراث المنقول . أما فيما يتعلق بالتراث العلمي ، فإنهم نقلوا ثم جرّبوا على الطبيعة ، وقاموا بأبحاث مستقلة ، وأضافوا على المادة القديمة مادة جديدة . كانوا نقلة أولاً ثم علماء ثانياً . يمكننا اذن أخذ المواقف بالنسبة للتراث الغربي ككل ، أو بالنسبة لبعض جوانبه فتلك عملية حضارية طبيعية تكشف الحضارة فيها عن اصالتها وصلابتها ، وقد آن لها أن تتم الآن بعد أن تشبّعت بيئتنا الثقافية المعاصرة بالعرض والتحليل ، والشرح والتفسير .

فإنْ قيل : فلنسلمْ بأنه يمكن اخذ مواقف بالنسبة للتراث الغربي ككل ؛ كتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن ولكن آن لها الظهور ، ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يعيه كله وقد استغرق أكثر من خمسة قرون ؟ قلنا : إن المفكرين الاوربيين المعاصرين قد اخذوا موضوع الحضارة الاوربية كلها كوحدة واحدة ، كجزء من فلسفة التاريخ ، أو فلسفة الحضارة ، أو كتحليل لروح العصر ، وتحدثوا عن التراث الغربي ، والحضارة الاوربية ، والعلوم الاوربية (سياسياً واقتصادياً يمكن الحديث عن الوحدة الاوربية ، البرلمان الاوربي ، التاريخ الاوربي ، السوق الاوربي . . . الخ) باعتبارها وحدة واحدة ، تكون موضوعاً واحداً للدراسة ، فقد حاول هوسرل مثلاً دراسة الشعور الاوربي ، بدايته وتطوره ونهايته . كما حاول برجسون ونيتشه وشبنجلر نفس الشيء[1] . يمكن إذن دراسة التراث الغربي كوحدة واحدة وكموضوع واحد متجانس ، خاصة وانه يكشف عن بناء واحد للشعور الأوربي. يمكن التعرّف على بناء الشعور الاوربي وتطوره كموضوع فلسفي واحد عن طريق فلسفة الحضارة أو فينومينولوجيا التاريخ . وقد درس سولوفيف Soloviev (١٨٥٣ - ١٩٠٠) في رسالته للدكتوراه « ازمة الفلسفة الغربية » ولم يتجاوز بعد سن الواحد وعشرين عاماً ، ولم يقلْ له أحد شيئاً . وقد تعوّدنا في رسائلنا الجامعية ان نرضى بأقل القليل ،

(١) انظر : « الفينومنولوجيا وازمة العلوم الأوربية » في هذا الكتاب .

بدعوى الدقة العلمية والتدقيق في الاختيار ولكن كان ذلك على حساب الذات ، والتراجع عن اخذ المواقف ، بدعوى صغر السن ، ونقص الثقافة وانتمائنا الى حضارة آخذة وليست معطية ، أو الى بيئة ناقلة وليست خالقة . والمعروف عنا ايضاً اننا كثيراً ما ننسى الاساسيات ، ونلجأ للفرعيات فيما يعرض لنا من مشاكل حاسمة ، سواء فيما يتعلق بالتعليم أو بمشاكل الجماهير اليومية .

بل إنه من أفيد الأمور بالنسبة للتراث الغربي ذاته دراسته من باحثين غير منتمين له يمكنهم القاء وجهات نظر جديدة عليه وذلك لأن الباحث الاوربي مشبع بتراثه ، وله نفس البناء الشعوري الذي له ، ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية ، وبالتالي تصعب عليه الرؤية ، في حين ان الباحث غير الاوربي له بناء شعوري مخالف ، وبينه وبين موضوعه ، أعني الشعور الاوربي ، مسافة كبيرة تمكّنه من الرؤية عن بعد . صحيح ان هناك خطورة الاسقاط من ذات الباحث على موضوعه ، فيرى ما في نفسه ولا يرى ما في الواقع ، وصحيح أيضاً ان هناك خطورة الوقوع في الخطابة أو في التعصب للذات ، والهجوم على الحضارة الأخرى ، موضوع دراسته ، خاصة اذا كان قد قاسى منها ، سواء من الاستعمار المباشر أو من الاستعمار الثقافي ، فتكون فرصة فريدة للانتقام ، ولكن وعي الباحث وأصالته يحفظانه من الوقوع في مثل هذه الأخطار . في حين ان الخطر الأكبر هو في ترديد الباحثين الاوربيين أشياء كثيرة ، وتدقيقهم في البحث لدرجة المتناهي في الصغر ، دون استطاعتهم ادراك الموضوع ككل ، وذلك لأن الباحث الاوربي ، بعد طول تعوده على البحث وبعد رفضه لكل نظرة كلية شاملة ، بعد ان اكتشف عيوب هذا اللون من الفكر الذي ورثه عن العصر الوسيط ، رفض الكل ، وآمن بالجزء ، وأراد إعادة تكوين الكل ابتداء من الاجزاء التي يصل اليها هو بطريقه الخاص ، وبمناهجه الحية.

ولا يعني ذلك الوقوع في تصور قومي للعلم ، أو في نظرة قومية للحضارة ، بل يعني بدء حضارتنا في مرحلتها الحالية ، مرحلة الاحياء والتجديد والتطوير ، في وعيها بذاتها ، واخذ مواقف بالنسبة لما يحيط بها من أفكار ، ولما يتسرب اليها من مذاهب ، كما يعني ايضاً افادة التراث الغربي بدراسته من باحثين محايدين ، كما يفعل الباحثون الاوربيون مع غيرهم من الحضارات غير الاوربية . ولا يعني ذلك أيضاً ما تدعو اليه بعض الطوائف الرجعية لدينا من الحديث عن فكر مرتبط بالأرض ، ونابع من البيئة ، مرتبط بالعادات والتقاليد لمعارضة كل فكر علمي ، أو كل نظام تقدمي له نموذج سابق في التراث الغربي ، بل يعني إعطاء النظرة العلمية أساساً متيناً من التحليل المباشر للواقع .

من واجبنا اذنْ إنشاء علم جديد في مقابل الاستشراق . باعتبار ان الاستشراق هو دراسة للحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون الى حضارة اخرى ، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها ، ويكون موقفنا من التراث الغربي هو تعبير عن وعينا بهذا العلم ومادته الاساسية . وبالتالي يضيع الخطر الماثل حالياً من اعتبار الحضارة الاوربية مصدر كل علم ، وما سواها من حضارات تعيش عليها ، وتنتظر منها النظريات والمذاهب . لقد خلق هذا الموقف إنحراف

الحضارات غير الاوربية كلها ، وانحسارها عن واقعها ، وبترها من جذورها ، والارتباط بالحضارة الاوربية والدخول في فلكها باعتبار أنها الحصيلة النهائية للتجربة البشرية . وبلغة هيجل نقول أصبحت كل حضارة مغتربة ، خارج نفسها ، مرتبطة بشيء خارج عنها . مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور غير الاوربي الى وضعه الطبيعي ، والقضاء على اغترابه ، وإعادة ربطه بجذوره القديمة . وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من أجل التحليل المباشر له ، وأخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميع مصدر كل علم ، وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش عصر احيائها ونهضتها .

والتراث الغربي ، ليس كما هو معروف عادة ، تراثاً انسانياً عاماً يحتوي على خلاصة التجربة البشرية الطويلة ، يورّث للانسانية جمعاء ، بل هو فكر بيئي محض ، نشأ في ظروف معينة ، هي تاريخ الغرب ، وهو صدى لهذه الظروف . ويعبّر الكتّاب الاوربيون انفسهم عن ذلك بقولهم : فلسفتنا ، حضارتنا ، موسيقانا ، فننا ، أدبنا ، تاريخنا ، بل حتى ديننا ، إلهنا ! عند الكتّاب الاوربيين إحساس واضح بأنهم ينتمون إلى حضارة معينة ، فيقولون دائماً : أما نحن ، نحن الآخرون Nous autres ، أما « بالنسبة لنا » ، إحساساً منهم بالتميّز وبأنهم قوم لهم حضارتهم الخاصة المتميّزة عن الحضارات الأخرى ، بل ولهم جنسيتهم الخاصة ، وتاريخهم الخاص المختلف عن باقي الحضارات والأجناس والشعوب . لذلك كان خطأنا نحن الكتّاب غير الاوربيين ، الذين ترجموا مؤلفاتهم وشرحوها وعرضوها ، بل وانتسبوا اليها ، واعتنقوها باعتبار الحضارة الاوربية حضارة عامة للناس جميعاً ، ولم نر نوعيتها ، أو رأيناها وتغافلنا عنها ، رغبة منا في الحصول على الجديد بأي ثمن ، وفي فترة لم نكنْ فيها على وعي كافٍ بتراثنا القديم ، أو كان هذا الوعي محصوراً في فئة معينة من المصلحين والإحيائيين .

ويتّضح الفكر البيئي أيضاً من تقسيم مراحل التاريخ الاوربي من اليونان والرومان ثم العصر الوسيط ثم العصور الحديثة ، وتاريخنا القديم جزء من تاريخ العصر الوسيط . لأنه يبدأ في القرن السابع الميلادي وينتهي في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر على أكثر تقدير ، مع أن هذه الفترة من تاريخنا هي الفترة الذهبية في حضارتنا القومية ، فترة الخلق والإبداع[٢] . كما يتّضح في كثير من العلوم الانسانية خاصة الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وفي علم الحضارات ، أو في فلسفة التاريخ في تقسيم الشعوب الى حضارية وبدائية ، أو متقدمة ومتخلفة ، أو صناعية وزراعية ، وعقلية واسطورية ، أو موضوعية وذاتية . وقد وجدت كل هذه التقسيمات صياغتها المتطرفة في النظرية العنصرية وتقسيم الشعوب الى آرية وسامية .

ونقول حضارة غربية أو حضارة أوربية ، فالغرب لفظ سياسي ، يوضع عادة في مقابل الشرق سواء من الناحية السياسية أو من ناحية الطابع الفكري العام ، خاصة عند أنصار بقايا النظريات

---

(٢) انظر تحليلاً لهذا الاحتواء التاريخي في مقال الدكتور فؤاد زكريا : « الحياة الاجتماعية والاقتصادية في القاهرة » ، الفكر المعاصر ، مايو ١٩٧٠ .

العنصرية وأشكالها المختلفة . أما أوربا فهي لفظ فكري الى حد ما ، فيقال : (العلوم الاوروبية ، الشعور الاوربي ، الحضارة الاوربية) وهو لفظ اكثر شيوعاً عند الفلاسفة يصفون به بناء معيناً من الشعور يتّضح فيها ينتجه من فلسفة أو فن أو فكر ديني أو علم . كما نقول تراثاً أو حضارة ، ونعني بالأول ما تركه لنا الشعور الاوربي من انتاج فكري ، ونعني بالثاني ما نواجهه اليوم من غزو من الحضارة الغربية . نعني بالتراث أساساً ما تركه الماضي لنا ، ونعني بالحضارة مشكلة الحاضر .

وتتنازع الشعوب الاوربية نفسها الحضارة الاوربية ، يودّ كل شعب أن ينسبها الى نفسه ، ويعتبرها تعبيراً عنه أو على الأقل تشكيلاً منه ، فالشعوب الجرمانية تعتبر نفسها مركز الثقل في أوربا ، ومصدر الشعر والموسيقى والفلسفة وكل انتاج روحي ، والشعوب الجولية تعتبر نفسها خالقة الفن القوطي ، والشعوب الرومانية تعتبر نفسها منشأ الحضارة ، وناقلة العلم من الجنوب الى الشمال في العصر الكارولنجي ، كل شعب يدّعي نسبة الحضارة له ، وطبعها بطابعه . ولكن بالنسبة لنا تلك معركة داخلية بين الشعوب الاوربية ، تهمنا فقط الحضارة الاوربية ككل وموقفنا منها .

ولا يعني ربط الحضارة الاوربية ببيئتها تطبيق مذهب وضعي أو منهج اجتماعي بل تقريراً لواقع من كتابات المفكرين الأوربيين انفسهم واعترافاتهم ، ومما تكشفه أعمالهم الأدبية والفنية والعلمية والفكرية عن بناء متجانس وواحد للشعور . لم يكن في الإمكان التعرّف على هذا البناء في بداية الشعور الاوربي في العصور الحديثة ، بل أمكن ذلك في نهايته في العصر الحاضر ، حين تكررت المواقف ووجهات النظر ، وظهر البناء الشعوري الواحد كمصدر لكل المذاهب والتيارات والاتجاهات الفكرية . كما لا يعني الربط بين الحضارة الاوربية وبيئتها الرغبة في القضاء على عموميتها ، أو التقليل من أهميتها ، بل يعني وضعها في مكانها الصحيح كحضارة نوعية خاصة ، نشأت في ظروف معينة ، وشكلّت شعوراً ذا طابع معين على فترة من الزمن ، حتى اصبح المكتسب طبيعة والواقع مبدأ .

فاذا كان الأمر كذلك ، إمّحى كل أساس للتقليد ، فالنمط الفني الأوربي أو الفكري الغربي له ظروفه الخاصة التي نشأ فيها ، لا يمكن نقله الى بيئة غيرها باسم التجديد والمعاصرة ، ويكون الأفغاني في هجومه على التقليد في عصر الاحياء قد اخذ موقفاً سليماً بالنسبة للحضارة الغربية ، وتكون دعوة اقبال ايضاً من أجل رفض التقليد وإعتبار الحضارة الاوربية نموذجاً فريداً للانسانية كلها على غير منوال ، دعوة لها ما يبررها في وعينا بموقفنا الحالي بالنسبة للتراث الغربي ، ويكون رفض التقليد في تراثنا الأصولي القديم ، عند ابن حزم مثلاً ، سنّة سار عليها تراثنا القديم ، ومنهجاً يمكن تطبيقه من أجل اخذ مواقف أصيلة مستمرة في كل مرة تتعرض حضارتنا فيها الى غزو خارجي ، كما هو الحال الآن . فعندما يتحدث شبابنا الآن عن العصر الحاضر ، والروح المعاصرة ، والفن المعاصر فإنهم يعنون الموجات الجديدة في الحضارة الاوربية ، مع ان ذلك ليس تعبيراً عن روح العصر في كل حضارة ، وان اختفاء الزمان من الفن الحديث الغربي ، الرواية أو السينما ، له ما يبرره في تطور

الحضارة الغربية ، وان ظهور الفن التجريدي أو الموسيقى الالكترونية أو البحث عن الايقاعات البدائية كل ذلك ليس فناً بقدر ما هو تعبير عن روح الحضارة الاوربية المعاصرة . وقد تكون الروح المعاصرة في حضارة اخرى مخالفة تماماً للروح المعاصرة في الحضارة الاوربية ، قد يكون ما يعبر عنا هو فن المضمون لا فن الشكل ، أو هو الفن الواقعي لا الفن التجريدي ، أو هو إبراز مشكلة الزمان وليس إسقاطها من الحساب. لا يمكن إذن نقل التراث من حضارة لأخرى إلاّ بعد عملية إعادة بناء للمنقول على أساس من روح العصر للحضارة الناشئة ، وذلك ما يحدّده الموقف الواعي باحتياجات العصر وبالتراث الغربي المعاصر في آن واحد[٣] .

أولاً - مصادر التراث الغربي :

للتراث الغربي مصادر ثلاثة ، حاول التعرّف عليها كثير من الباحثين ، خاصة في ميدان الفكر الديني والفلسفي ؛ والكل يركز على المصدرين الأولين دون اعطاء عناية كافية بالمصدر الثالث . وهذه المصادر الثلاثة هي :

(١) المصدر اليوناني الروماني :

وهو المصدر الذي استطاع ان يعطي نمطاً فكرياً للشعور الاوربي في بدايته في العصور الحديثة حتى يستطيع ان ينسج على منواله . لقد ردد الرومان اليونان الى حد كبير ، كما هو معروف ، ونقل الرومان الحضارة من جنوب أوروبا الى شمالها . فتحضرت الشعوب الجرمانية والكلتية . وفي عصر الإحياء والنهضة ، ظهر الفن اليوناني والفكر اليوناني كنموذجين فريدين للحضارة الأوربية عند نشأة مرحلتها الخاصة . فقد أعطى الفكر اليوناني لغة مفتوحة يمكن بواسطتها عقد حوار بين المفكرين ، بدل اللغة المغلقة الخاصة التي كانت متداولة في العصر الوسيط ، لغة العقائد التي لا تحتمل التغيير أو التبديل في معانيها ، والتي أصبحت مثقلة بمعانيها الاصطلاحية التي أفقدتها توازنها أو فرصة اعطائها معانٍ جديدة قد تكون اكثر ضبطاً . كما كانت لغة عقلية محضة ، واضحة بذاتها ، يمكن فهمها من مضمونها الخاص ، بدلاً من اللغة العقائدية التي يتضمن مجرد استعمالها تقبل مضامينها . واستعمال اللغة العقلية كان من شأنه استعمال العقل ايضاً . فقد صاحب العقل اللغة ، في حين أن اللغة العقائدية القديمة كانت تمنع من استعمال العقل . وكانت تفترض الايمان والتسليم على الطريقة القديمة . كانت لغة عامة ، يمكنها أن تضم أكبر عدد من الوقائع ، وأن تتوجه الى أكبر عدد من الناس ، بدل اللغة القديمة التي كانت خاصة ، تصدق على اشخاص ووقائع معينة ، وموجهة الى فئة خاصة ، هم الذين يسلّمون بالايمان تسليماً مسبقاً . وكانت لغة مثالية ، تفهمها الأجيال في عصر النهضة أو في العصور الحديثة ، لغة تجعل الحقيقة في الفكر ، وتجعل جوهر الانسان النطق ، في حين ان اللغة القديمة كانت أبعد ما تكون عن المثالية ، بل كانت حسية شيئية تاريخية ، ترفض حتى الاعتراف باستقلال الانسان ووعيه . واخيراً كانت لغة انسانية ، مرتبطة أشد الارتباط بالانسان ،

---

(٣) انظر نموذجاً لاختلاف الحضارات «الاصالة والتقليد في ثقافتنا المعاصرة» في كتابنا «في فكرنا المعاصر»

عقله وحريته وسلوكه ، في حين ان اللغة القديمة كانت لغة إلهية ، كلها تدور حول الله كصورة ذهنية ، أو كواقعة تاريخية ، وكان الإنسان فيها مظهراً من مظاهر التجلي الإلهي ، دون ان يكون له استقلال خاص .

أما فيما يتعلّق بالجانب الفني والادبي ، فقد كان الشعر اليوناني نموذجاً للشعراء ، وكانت آلهة اليونان ربات الشعر عند المحدثين يناجونها ويحاورونها ، ويعطونها مضمونها الانساني ، فكان الشعر المسرحي في فرنسا مثلاً في القرن السابع عشر (راسين ، كورني) تقليداً لنماذج الشعر المسرحي القديم عند ايسخيلوس وسوفكليس ويوربيدس . وفي العمارة كانت نهضة الفن الحديث إحياء للأساليب الأيونية والدورية ، وفي الجمال كان كتاب الشعر لأرسطو هو قواعد الجمال المرعيّة . وفي السياسة، كانت الديموقراطية الأثينية القديمة مثالاً يُحتذى ، وفي نشأة المذهب الانساني Humanisme كانت اليونان القديمة مصدراً له . وباختصار قامت النهضة الأوربية المعاصرة على إحياء الثقافة اليونانية ، ومن ثمّ كانت دراسة الآداب اليونانية واللاتينية جزءاً من تكوين الثقافة الوطنية الأوربية . وكانت كل كتب التاريخ الثقافي الاوربي تبدأ دائماً باليونان والرومان .

ونحن نقوم بنفس الشيء بالنسبة لليونان . نحيي آدابنا العربية القديمة بترجمة الأدب اليوناني ، ويكون المترجم أحد المؤصلين لثقافتنا الأدبية . ونبحث عن أنظمتنا السياسية بالحديث عن الديمقراطية الاثينية مع أن الاقرب لنا حضارياً الحديث عن الشورى القديمة عند الأصوليين . واذا اردنا أن ندفع بمجتمعنا نحو العقلانية فإننا نتحدث عن الاتجاه العقلي عند اليونان أكثر مما نؤصّل الإتجاه العقلي عند المعتزلة وابن رشد ، واذا ما أردنا نهضة فنية فإننا ننقل أساليب العمارة القديمة أو الحديثة دون تأصيل لأساليب العمارة في فننا القديم ، وعندما نؤرخ للفكر فإننا نبدأ ، كما يفعل الباحثون الاوربيون ، ببدء وضع المشاكل عند اليونان ، ثم انتقالها الى العرب القدماء . مع أنه ربما كانت حركة النقل في تاريخنا القديم للتعرّف على الحضارات المعاصرة ، وليس تقليداً لها أو إتخاذها مصدراً . ونادراً ما نذهب أبعد من اليونان ، مع أن اليونان انفسهم ذهبوا أبعد من انفسهم ، الى الشرق القديم ، وفي مصر خاصة ؛ فقد تعلّم صولون وأفلاطون وفيثاغورس في جامعة منف القديمة . لذلك جاءت ابحاثنا الجامعية عن الفلسفة اليونانية كما يقوم بها الباحثون الأوربيون عندما يدرسونها من أجل التعرّف على مصدر حضارتهم ، دون أن نحاول التعرّف من جانبنا على أثر الشرق القديم في الثقافة اليونانية ، وهو ما يمليه موقفنا الحضاري ، وما مارسه مؤرخونا القدماء ، عندما أرّخوا للفكر ، وبدأوا بالشرق القديم قبل اليونان . كما اننا نفعل كما يفعل المستشرقون في دراسة اثر الفكر اليوناني في الفكر الاسلامي ، لأن اليونان لديهم أصل ومصدر ، وما سواهم ناقلون ومترجمون ، ولا ندرس مثلاً إحتواء الفكر الاسلامي للفكر اليوناني ، أو تمثّل الفكر الاسلامي للفكر اليوناني ، أو نقد الفكر الاسلامي للفكر اليوناني . نفعل ايضاً ما يفعله المستشرقون من اعتبار دورنا نقلة العلم اليوناني الى أوربا ، بل نقلة غير أمناء في بعض الأحيان ، لأننا لم نفهم العلم اليوناني جيداً أو لأننا خلطناه بالدين ، وبالتالي لم نحسنْ ردّ الأمانة الى أهلها ! ومن ثمّ ، كان على أوربا في

نهضتها أن تعيد التصحيح ، وأن تترجم الفكر اليوناني مباشرة ، والاستغناء عن الترجمات العربية ، وعلى اكثر تقدير ؛ يحوّل الوطنيون هذا النقل الى عمل قومي ، ويتحدثون عن أثر العرب في نهضة أوروبا عن طريق الترجمة الاولى ، ترجمة العرب لليونان أو الترجمة الثانية ، ترجمة الأوربيين لتراث العرب ومؤلفاتهم ، وفي كلتا الحالتين يكون دورنا مجرد نقلة . ان اثر العرب في نهضة أوربا موضوع قد يتطرّق اليه الأوربيون انفسهم ان أرادوا ، وهم في بحثهم في عصر النهضة ، ولكننا نتطرّق الى مظاهر احتوائنا للتراث اليوناني والظواهر الحضارية المصاحبة لذلك من تمثّل او قبول أو رفض أو اعادة صياغة . لم نحاول مثلاً أن نقيس درجة اكتشاف الذاتية ، أو درجة اكتشاف الواقع ، أو درجة العقلانية في الحضارتين اليونانية والاسلامية ، أو طريقة نشأة الكلمات والألفاظ وتحويلها الى مصطلحات فلسفية وعلمية .

قد يوّد البعض تحديد وسائل نهضتنا الحالية باتباع نفس الوسائل التي اتبعتها النهضة الاوروبية ، وهذا خطأ حضاري ، فيمكن لنهضتنا الحالية ان تكون لها جذورها في ماضينا القديم ، في الشورى لو أردنا التأكيد على ضرورة نظمنا الديمقراطية وليس على الديموقراطية الأثينية ، أو في التيار العقلي القديم لو أردنا دفع عقلانيتنا المعاصرة درجة اخرى وليس بالضرورة عن طريق احياء الفلسفة اليونانية . الخ . ان تعليم اللغات القديمة واجب ضروري من اجل التعرّف على الحضارة الغربية ، وكأساس لاتقان اللغات الأجنبية ، لا من أجل انها ستضعنا على أبواب النهضة كما كان الحال في عصر النهضة الأوربي .

(٢) المصدر اليهودي المسيحي :

ويتّضح من التسمية ارتباط الفكر اليهودي بالفكر المسيحي ، كما يتّضح ذلك من الكتاب المقدس الذي يحتوي على التوراة والانجيل معاً ، باعتبار أن التوراة مقدمة للانجيل وممهدة له ، وقد خرجت دراسات عديدة تؤكد هذا الارتباط وتثبت الوحدة الفكرية والاتصال الحضاري بين اليهودية والمسيحية من الجانبين على السواء . فهناك في العصر المسيحي الاول مسيحية يهودية ، نشأت أساساً من أجل مخاطبة اليهود ، واقناعهم بالتحول الى الدين الجديد ، وهناك يهودية مسيحية في عصر ظهور المسيح ، عندالاسينيين والابيونيين ، كما ظهر أخيراً من مخطوطات البحر الميت وفرقة عمران . ويتأكد هذا الارتباط احياناً على مستوى العمل السياسي والمصالح المشتركة . والحقيقة ان موقفنا الفكري والحضاري بل والأمانة العلمية والبحث التاريخي المحايد يفرض علينا التأكيد على الانفصال بين المصدرين لا على الاتصال . فقد حدث خلط أساسي يربط بين المصدرين ، فالتوراة غير الانجيل ، والفكر العبراني كما هو واضح في التوراة يختلف تماماً عن الفكر الذي يعرضه الدين الجديد . وقد قام في العصر المسيحي الأول عدد من الآباء للدفاع عن الفصل بين المصدرين من حيث الطبيعة والجوهر مثل مارقيون marcion ولكنه اتهم بالزندقة والهرطقة . ويكمن التعارض الاساسي في أن الله في التوراة مرتبط بالأرض وبالشعب وبالتاريخ ، ويتجلّى في مظاهر حسية . في حين ان الله في الانجيل هو الله الذي في السماوات . والله في التوراة ، على ما لاحظ برجسون ، إله

غيور غاضب . في حين ان الله في الانجيل إله الحب والرحمة . الدين كما تعبّر عنه التوراة مرتبط بشعب معين وبتاريخ معين ، أي انه دين خاص ، في حين ان الدين في المسيحية دين عام للبشر جميعاً . التوراة تسودها النظرة التشريعية الخارجية ، كما هو واضح من لفظ « توراة » الذي يعني قانون ، في حين ان النظرة السائدة في الانجيل نظرة روحية صرفة ، تُعنى بتطهير القلب ، وتُعطي الأولوية للباطن على الظاهر . فاذا كان الباحثون الاوربيون يبينون مدى الإرتباط بين اليهودية والمسيحية في الحضارة الغربية فمهمتنا نحن بيان مدى الإنفصال بينها . لقد حدث هذا الربط على يد بولس والمسيحية المقهورة ، وهو التيار الذي ساد اللاهوت الكنسي كله ، والذي دافع عنه اللاهوتيون ، كتسليم منهم بالأمر الواقع ، ولأنه يسمح لهم بنشر المسيحية بين اليهود ، وبتقريظ المسيحية باعتبارها التجربة النهائية .

نشأت المسيحية واستعملت اللغة اليونانية كأداة للتعبير ، وكانت الزمرة الأولى من آباء الكنيسة من المثقفين اليونان الذين وعوا هذا التيار الجديد وتحولوا اليه ودافعوا عنه بثقافتهم الوطنية القديمة . كانت المسيحية الاولى استمراراً للفكر اليوناني ، تعبر عن الجماعة الأولى ، بعد ان حدث فيها هذا التغيير الجديد وليس كما يقال من عمل الروح القدس وفعلها في التاريخ . واستمر الحال بعد ان تحولت لغة الكنيسة الاولى الى اللاتينية ، فخرج الفكر المسيحي معبراً عن نفسه بألفاظ اللغة اللاتينية ، وهي نفس الالفاظ اليونانية أو مترادفاتها ، وانطبع الفكر المسيحي الأول بهذا الطابع اليوناني الروماني . فهذه الفترة الاولى ، أعني عصر آباء الكنيسة ، جزء من تاريخ الثقافة اليونانية واستعمالها من اجل الدفاع عن التحول الجديد الذي طرأ على الجماعة الأولى ، وليس جزءاً من التاريخ المقدس للعقائد . وفي هذا الاتجاه يمكن توجيه عدد كبير من الابحاث .

وبالاضافة الى ذلك يمكننا دراسة هذا المصدر على نحو آخر . لقد ظهر الاسلام في أوائل القرن السابع الميلادي ، وتحدث القرآن عن قضية التحريف والتبديل والتغيير في الكتب المقدسة ، كما تحدث عن تغيير العقائد ، واساءة فهم اقوال المسيح ، وتبديل أقوال الأنبياء . كما تحدث ثالثاً عن سلوك أهل الكتاب ، وعن عدائهم لغيرهم . وحث على رفض التعاون معهم لحقدهم على غيرهم ولتعصبهم ، أو ان شئنا لغة عصرية ، لعنصريتهم . يمكننا اذن دراسة عصر آباء الكنيسة L'Epoque Patristique وأخذ قضية التحريف في القرآن على أنها فرض علمي ، أو برنامج عمل ، لدراسة نشأة النص الديني وتطوره ، أو نشأة العقيدة وتطورها في القرون السبعة الأولى . ويكون ذلك لوناً جديداً من تفسير الآيات الخاصة بالتحريف عن طريق ايجاد الوقائع والحوادث التاريخية التي يصفها القرآن ، أو على ما يقول الأصوليون : تخريج المناط . كما يمكننا دراسة سلوك أهل الكتاب ، أي سلوك الغربيين اليوم ، وتحليل بنائهم النفسي ، ومعرفة الى اي حد يتمنون الخير لغيرهم ، فوصف أهل الكتاب في القرآن هو وصف ضمني لحال الغربيين اليوم وصلتهم بغيرهم [٤] .

وهناك أيضاً الفترة الثانية من الفكر المسيحي ، من القرن الثامن حتى أواخر القرن الرابع عشر

---

(٤) وهذا ما قمنا به في رسالتنا الثانية عن « فينومينولوجيا التفسير » الجزء الثاني (مخطوط) .

الذي دام ايضاً حوالي سبعة قرون . معظم الدراسات الحالية عن هذه الفترة اما عن حركة انتقال الثقافة من الجنوب الى الشمال ، أو انتقال الفكر من الافلاطونية الى الارسطية وتحوله من الاشراقية الاوغسطينية الى العقلانية عند ابيلار وتوما الاكويني ، أو حركة انشاء المدارس والجامعات أسوة بالشرق ، وخروج الفكر من الكنائس والمعابد الى دور العلم . وبالنسبة لنا تقابل هذه المرحلة عصر حضارتنا الذهبي ونشأتها من القرن الثاني الهجري حتى القرن السابع أو الثامن عند ابن تيمية وابن خلدون . ويمكننا دراسة علاقتها بالتراث الغربي على النحو الآتي :

١ ـ حركة الترجمة التي بدأت في اوربا في القرن العاشر الميلادي ، وازدهرت في القرن الثامن عشر ، ومعرفة أساس الاختيار العلمي والفلسفي للكتب المترجمة ، ومقارنتها بحركة الترجمة التي تمّت في بداية تراثنا القديم في القرن الثاني الهجري ، وقياس درجة الصحة والضبط في كل منها .

٢ ـ اثر نظم التعليم في تراثنا القديم في إنشاء المدارس والجامعات في أوربا .

٣ ـ اثر التيار العقلي عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين في إنشاء التيارات العقلية داخل اللاهوت المسيحي ، هذا التيار الذي استطاع لأول مرة الوصول الى التوحيد العقلي الذي ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك ، والذي غيّر وضع المشكلة التقليدية في الصلة بين العقل والايمان ، وجعل العقل اساساً للايمان ، وكان نتيجة ذلك اتهام برانجيه دي تور Beranger de Tours ونقولا الامياني Nicolas d'Amiàns وابيلار Abélard وجيوردانو برونو Giordano Bruno وسيجر البرابنتي Siger de Brabant وأنصار ابن رشد اللاتين بالكفر والالحاد ، وكان جزاؤهم الحكم عليهم حرقاً من محاكم التفتيش .

٤ ـ رفض كل سلطة كهنوتية واعتبار أن لا سلطان وراء سلطان العقل .

٥ ـ إثر التيار العقلي الاسلامي في نشأة تيار عقلي في الفلسفة اليهودية لأول مرة في تاريخ الفكر اليهودي الذي لم يعرف إلاّ الحسي ، هذا التيار الذي يمثله ابن ميمون والذي سُمّي العصر الذهبي للفكر اليهودي في العصور الوسطى .

٦ ـ نشأة الفكر العلمي ابتداء من اكتشافات المسلمين العلمية ووضعهم لمناهج البحث والتجريب .

٧ ـ اثر الشريعة الاسلامية في وضع الدساتير الجديدة واعتبارها مع القانون الروماني مصدراً للفكر القانوني الحديث .

٨ ـ اثر الصوفية المسلمين في نشأة بعض التيارات في الفكر الغْربي تؤمن بوحدة الوجود وتغذّي التيار الرومانسي فيه .

فإذا انتقلنا الى عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، والذي يعتبر حلقة اتصال بين العصر الوسيط والعصر الحديث ، وجدنا ان الباحثين الاوربيين يدرسونه باعتباره جزءاً

من التاريخ الاوربي . ثورة على القديم ، أو ارهاصات للجديد ، أو لاعادة تقييم ونقد ، كما يحدث حالياً في الدراسات على الاصلاح الديني وعلى الاتجاه الانساني . والحقيقة ان موقفنا من عصر النهضة يمكن ان يكون مغايراً تماماً . فاذا كان قد دخل في نطاق التاريخ في التراث الغربي ، ويمكن تجاوزه ، فإنه ما زال بالنسبة لنا حيّاً للغاية ، يمكن ان يعطينا نماذج لما تكون عليه الحضارة في نهاية فترة وبداية اخرى . فنحن بتاريخنا الهجري سنة ١٣٩٠ في أواخر العصر الوسيط الاوربي وبداية القرن الخامس عشر الميلادي أي اننا سنعيش مشاكل عصر النهضة الأوربي وما قد نتعرض له من احياء القديم ، كما حاول الافلاطونيون في القرن الخامس عشر احياء المثالية الاشراقية القديمة (نيقولا الكوزي) Nicolas de Cuse أو وضع فلسفات مستقلة ، كما حاول الفلاسفة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، تقوم على تبني العلم الجديد والثورة على القديم (جيوردانو برونو) ، أو الدعوة الى العلم باعتباره ثقافة العصر (كوبرنيق ، جاليليو ، كبلر) أو احياء الجوانب العقلية والعلمية في تراثنا القديم ؛ أو هدم كل شيء ونقد القديم حين تنحصر مهمة المفكر في الجانب السلبي الشاك فحسب (مونتاني) . لذلك يمكننا توجيه ابحاثنا في عصر النهضة في اتجاهات رئيسية ثلاثة :

١ ـ الاصلاح الديني ، فمع ان الاصلاح الديني لدينا بدأ منذ مائة عام تقريباً إلا اننا لم نحصل بعد على كل نتائجه لأنه كان نسبياً ولم يكن جذرياً . يمكننا اذن الآن بداية الاصلاح الديني بداية جذرية كشرط سابق على تدعيم الفكر الحديث أو التغيير الاجتماعي(٥) . فيمكن رفع التيار العقلي الى اقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى وما استجد من مظاهر الخرافة . كما يمكن التأكيد على حرية الفكر وعلى النظم الديموقراطية وعلى احترام الانسان .

٢ ـ الاتجاه الانساني ، فمع أن التنوير لدينا بدأ منذ مائة عام أيضاً إلا اننا لم نحصل بعد على نتائجه ، لأنه كان نسبياً معزولاً محدوداً في فئة معينة من المثقفين ، خاصة وان الانسان في تراثنا القديم لم يظهر ظهوراً كافياً في الجانب الفكري منه أعني في الفلسفة والكلام . ففي الفلسفة نجد ان الانسان محصور بين الإلهيات والطبيعيات ؛ فهو جزء من الطبيعة من حيث هو بدن ومن حيث انه اشرف الموجودات الطبيعية ، وهو جزء من الالهيات من حيث هو عقل يمكن أن يتصل بالعقل الفعّال ، أو من حيث هو سلوك خلقي قمة الفضائل فيه هي الفضائل النظرية وعلى رأسها التأمل في الإلهيات أو في صورة الله في الطبيعة ، أو من حيث هو عضو في مدينة في قمتها رئيس مهمته الاتصال بالعقل الفعّال والفيض على أعضاء المدينة .

٣ ـ نشأة العلم . فبعد ان رفض النقاد والشكاك والفلاسفة كل الموروث القديم اصبح الواقع عارياً من كل أساس نظري له ، فنشأ العلم من أجل اعطاء غطاء نظري له ، ومن أجل سيادة الواقع بنظريات أكثر دقة وضبطاً من الموروث القديم الذي ثبتت اخطاؤه عند التجريب ، ومن ثمّ كان الايمان بالجهد الانساني وحده باعتباره مصدراً لكل نظرية ، ورفض كل المصادر المسبقة .

---

(٥) انظر : «دور المفكر في البلاد النامية» في كتابنا «في فكرنا المعاصر» .

(٣) البيئة الاوربية نفسها:

وهو المصدر الثالث والاخير للشعور الاوربي الذي لا يتحدث عنه أحد ، والذي يمكن لموقفنا من التراث الاوربي ان يكشفه وان يجعله نقطة البداية في كل الدراسات على التراث الغربي . واعني بالبيئة الاوربية نفسها الظروف التاريخية التي مرت بها أوربا ، والتي طبعت حضارتها بطابع معين ، والتي سببت في خلق ما يمكن تسميته بفكر اوربي أو حتى بعقلية أوربية ، ويمكن اعطاء نماذج عديدة على ذلك . فمثلاً كان للصراع بين الدين والدولة أو بين السلطات الدينية والسلطات السياسية ، على ما يقول سبينوزا . أثر كبير في اتجاه المفكرين بالنسبة للدين ولطبيعة علاقته مع الدولة . فكان الفصل بينهما يمثّل تقدماً كبيراً من أجل البشرية مع انه في حضارة أخرى قد يكون انحسار الدين عن الحياة سبباً في التخلف ، اذا كانت وظيفة الدين أساساً هي توجيه الواقع . وقد تكون طبيعة الدين الذي انتشر في أوربا ، جعلت المفكرين يتصورون الدين على انه بالضرورة غيبيات أو عقائد أو أسرار ، أو يندّ عن العقل ، أو يحتاج الى سلطة ؛ أو يُمارَس في طقوس ، مع ان الدين في حضارة اخرى قد يكون اساساً قائماً على العقل بلا عقائد أو غيبيات أو أسرار ، لا يحتاج الى سلطة ، ولا يُمارَس في طقوس ، ويكون اساساً تحديداً للعلاقات الاجتماعية .

وقد يكون رفض كل المسلمات السابقة في العصر الحديث وابتداء الفكر وصياغاته من الواقع نفسه فضلاً عن اكتشاف ان هذه المسلمات السابقة إنْ هي إلاّ نتاج تاريخي محض ، قد يكون ذلك مدعاة إلى اعتبار كل مسلمّة مسبقة ناشئة عن التاريخ ، وكل فكر صدى للواقع . في حين انه في حضارة اخرى قد تكون المسلمات السابقة غير صادرة عن التاريخ ، كما قد يكون الفكر النظري سابقاً على الواقع وانْ كان مطابقاً له ، وبالتالي تكون كل المناهج التحليلية والتاريخية ومناهج الأثر والتأثر الصادرة عن البيئة الأوربية غير منتجة اذا ما طبقت في حضارات اخرى لم تمر بنفس الظروف التي مرّت بها الحضارة الاوربية .

مثل ثالث يمكن أن نجده في الفكر السياسي الاوربي . فقد نشأت القوميات في أوربا باعتبارها حركات للاستقلال الوطني منذ السيطرة الرومانية أو الجرمانية أو الانجلو سكسونية . كانت القومية تمثّل تقدماً بالنسبة للسيطرة التي كانت تمثّل التخلف ، في حين ان نشأة القوميات في حضارات اخرى ، مثلاً في تاريخنا القديم ، المعروفة بالشعوبية قد تكون من أكبر الاخطار على شمول الفكر وموضوعيته وعمومية المبادىء كما أنها تمثّل خطراً على فكرنا الحالي اذا اعتبرنا نضالنا على أساس عنصري وليس كجزء من حركة التحرر العالمي ، ويمكن اعطاء امثلة عديدة تبين ان البيئة الأوربية كانت الأرضية التي تفاعل عليها المصدران الأولان .

ثانياً ـ نقطة البداية :

يُقال عادة لدى الباحثين الغربيين ولدينا أيضاً بأن ديكارت هو مؤسس العصور الحديثة ، وبأنه واضع المنهج الاستنباطي فيها ، وبأن بيكون المعاصر له هو واضع المنهج الاستقرائي . أسس الأول الفكر النظري وأقام الثاني العلم التجريبي ، وعلينا أن نتساءل : هل ديكارت حقاً ، وهو القائل بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، هو واضع التيار العقلي ، وهو أحد مصادر فلسفة التنوير ، وأحد أسباب

الثورة الفرنسية ؟ الحقيقة ان هذا يُقال في بيئة لم تعرف سلطان العقل ، وكان العقل فيها يقود دائماً الى محاكم التفتيش ثم الى الحرق ، ولكن في جانب واضح من تراثنا القديم كان العقل فيه أساساً للنقل كما هو الحال عند المعتزلة وفي نظرية التأويل عند الفلاسفة خاصة عند ابن رشد ، كان العقل يستغني بتاتاً عن الوحي كما هو الحال عند المعتزلة في نظرية اللطف ، أو في قصة حي بن يقظان لابن سينا . ولكننا لو دققنا النظر في الموقف العقلي عند ديكارت لوجدناه مبرراً ، وان العقل لديه خادم للدين كما كان الحال في العصر الوسيط . وهذا ما يتضّح من النقاط الآتية :

١ ـ صحيح ان الكوجيتو هو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة فهو إثبات لوجود الأنا من حيث هو فكر ، ولذلك نتائجه الحاسمة في تاريخ نهضات الشعوب ، وجعل الفكر مرادفاً للوجود ، ولكن الذي يعنينا هو مضمون الفكر . لقد حاول هوسرل الكشف عن مضمون الفكر Cogitatum الذي نسيه ديكارت ، فوجد العالم كتجربة حية . والواقع ان مضمون الفكر عند ديكارت هو الكوجيتو الثاني ، أي إثبات وجود الله من الفكر ، فأول ما ظهر من الكوجيتو الأول بعد إثباته ، ظهرت فكرة الموجود الكامل ، مما يوحي بأن إثبات وجوده كان مقدمة لاثبات وجود الله . ظهرت الذات كمقدمة لوجود الله ، وظهر الله على انه مضمون الذات وجوهرها . وبذلك يضع ديكارت الانسان في علاقة مع الله وليس مع العالم ، كان العقل عند ديكارت اذن مبرراً للايمان وبالتالي يمكن أن يُقال ان العصور الحديثة بدأت ايمانية Fidéiste ، تبدأ من الايمان وتنتهي الى الايمان ، كما كان الحال في الاصلاح الديني عند لوثر . العصور الحديثة هي عود الى الأوغسطينية ، أي اثبات وجود الله من الطبيعة . أو ان شئنا عود الى المسيحية الافلاطونية من جديد التي سادت الفكر المسيحي في عصر آباء الكنيسة ، وترك للمسيحية الأرسطية التي سادت الفكر المسيحي في العصر المدرسي . أو هي عود لسقراط ، « اعرف نفسك بنفسك » أو الى عبارة المسيح : « ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك ! » .

٢ ـ الله عند ديكارت هو كل شيء وهو الحقيقة الاولى فهو الضامن للعالم المُثبت له ، ولا يمكن إثبات وجود العالم قبل إثبات وجود الله .

٣ ـ الله هو الضامن لصحة العلم ولليقين الرياضي ، كما هو معروف في نظريته عن « الصدق الإلهي » .

٤ ـ يبدأ العقل عند ديكارت بمسلمات ، صحيح انها مسلمات بديهية رياضية ، ولكنها ايمان مُسبق ، وهو نفس الموقف التقليدي مع تغيير المضمون من العقائد القديمة الى البديهيات الرياضية العقلية .

٥ ـ يقوم المنهج الاستنباطي على المسلمات السابقة وعلى أخذ حقيقة من أخرى سابقة عليها ، وهو ماكان مُتبّعاً في العقلية الدينية القديمة التي ترى الوحي حاوياً كل حقيقة ، وأن مهمة التفسير هي استخراج حقائق هذا العالم من حقائق أو نصوص مُصدّق بها سلفاً.

٦ ـ يأتي الخطأ عند ديكارت من أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن ، أي ان العقل أقل اتساعاً من الإرادة والاهواء والإنفعالات ، وهو ما يُقال عادة في اللاهوت التقليدي من أن العقل قاصرٌ عن توجيه السلوك .

٧ ـ استثنى ديكارت من حكم العقل العقائد والكنيسة والكتاب المقدس والعادات والتقاليد

والاخلاق ونظم الحكم ! أي انه قصر تطبيق احكام العقل على الفكر فحسب دون الواقع ، وبالتالي فهو يؤثر السلامة والعمل من خلال الوضع القائم ، وكأن هناك فكراً للفكر أو ثقافة للثقافة ، ولا يُقال ان ديكارت كان ذكياً في ذلك لأنه كان يعلم أن التاريخ سيرفض هذا الاستثناء كما حدث عند سبينوزا . ولكن حتى هذا الذكاء فإنه يدلّ على ايثار للسلامة ، وترك النضال لغيره ، فقد كان صديقاً لرجال الدين في حين انهم حاولوا اغتيال سبينوزا .

٨ ـ العالم عند ديكارت حركة وامتداد ، وليس هو العالم الذي يعيش فيه الانسان ، يعاني ويقاوم ، هو عالم رياضي محض وليس عالماً للحياة .

٩ ـ وضع ديكارت اساس ثنائية العصر الحديث بين النفس والبدن ، الصورة والمادة ، الجوهر والعرض ، وطبع الفلسفة الاوربية كلها بهذا الطابع الثنائي الذي ورثه عن الفكر اليوناني القديم ، هذا الفكر المثالي الذي يلائم الفكر التبريري الديني والعواطف المُتطهرة والتصورات الوجدانية للعالم التي يقوم عليها الشعور الديني القديم والمثالية الحديثة .

١٠ ـ تتضح هذه الثنائية في اعتبار الانسان فكراً ، وفي نفس الوقت ، تحليل الانسان على أنه بدن محض في « مقال في الانسان » Traité de L'homme أو مجموعة من الوظائف العضوية ، وهو ما يتّضح أيضاً في نظرياته الفيزيولوجية عن التذكّر والتخيّل ، وترديد النظريات القديمة عن ابخرة الأدمغة اللطيفة .

وقد سار الديكارتيان مالبرانش وليبنتز في نفس الطريق التبريري ، فالحقيقة عند مالبرانش هي نظرية في رؤ ية الله بالذهن ، ويقوم ليبنتز بتبرير الشر في العالم وإثبات خيريّة الله المطلقة في نظرياته عن العدل الإلهي ، وأفضل العوالم الممكنة ، والانسجام المسبق . وبهذا المعنى لا يفترق ديكارت وليبنتز ومالبرانش في شيء عن بسكال الذي أعلن صراحة أنه يقدّم في « الخاطرات » دفاعاً عن المسيحية .

ونحن الآن في محاولاتنا لتأصيل تراثنا العقلي القديم وإحياء نماذجه الفريدة لا يهمنا الترويج للعقل التبريري وللمثالية الحديثة بقدر ما يهمنا العقل الجذري عند سبينوزا مثلاً . بل إننا في دراساتنا عن ديكارت نهاجم الشك الجذريّ ونروّج للشك المنهجي ، ونتهم الأول بأنه شك هدّام ، وندافع عن الثاني بأنه شك بنّاء ، كما يفعل اللاهوتيون ، مع ان الشك عند مونتاني (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) قد يكون انفع لنا من الشك عند ديكارت ، حتى يتمّ القضاء على الموروث القديم . قد يكون الشك المطلق أفيد لنا في مرحلتنا العقائدية الراهنة ، والشك في العقائد الموروثة خير من استعمال العقل لتبريرها .

كان الكوجيتو الديكارتي نقطة البداية في الشعور الاوربي . ثم خرج منه تياران : التيار العقلي والتيار التجريبي .

(١) التيار العقلي :

استمر هذا التيار العقلي التبريري كخط يبدأ من ديكارت عارجاً الى أعلى تدريجياً في الفلسفة الالمانية عند كانط والكانطيين من بعده . فقد عارض كانط المذهب العقلي القطعي عند فولف لأن تركيب العالم

تركيباً عقلياً مذهبياً ليس من وظيفة العقل كما عارض الفضاء كلية على العقل وجعله مجرد مجموعة من الاحساسات المترابطة عن طريق العادة كما هو الحال عند هيوم ، وجعل كانط وظيفة العقل في تحليل امكانياته من أجل ادراك الواقع ادراكاً علمياً . والحقيقة ان كانط جعل العقل مبرراً للايمان التقليدي كما كان الحال عند ديكارت ، ويتضح من النقاط الآتية :

١ ـ قسم كانط العقل ، كما هو معروف ، الى نظري وعملي ، وجعل مهمة النظري إدراك الظاهر فحسب ، والعملي إدراك الباطن ، وهي المشكلة التقليدية لثنائية الحقيقة ومناهجها بين العقل والايمان ، وذلك تحقيقاً لهدف كانط الذي عبّر عنه في عبارته المشهورة : « كان لزاماً عليّ هدم المعرفة لإفساح المجال للايمان » .

٢ ـ اعتبر كانط القبلي شرطاً للبعْدي وأساساً له ، أي أنه أقرّ مثل ديكارت بالمسلمات العقلية القَبْلية التي هي الصياغة الحديثة للعقائد القديمة . وجعلها أساس إدراك الواقع ، وشرط إمكان التجربة .

٣ ـ العقل متناقض ، لا يمكنه الوصول الى الحقيقة في بعض الامور مثل خلق العالم أو تناهيه إلى آخر ما هو معروف من تناقضات العقل الخالص . الايمان وحده هو الذي يستطيع الفصل فيها واختيار خلق العالم على تناهيه ونهاية العالم على ابديته ، وهو ما قاله اللاهوت القديم من قصور العقل عن إدراك السر . ويكون كيركجارد اكثر صراحةمنه في الايمان بالتناقض ، من حيث هو عار أو فضيحة ، ايماناً مباشراً .

٤ ـ الايمان يمثّل العقل : وجود الله وخلق العالم وخلود النفس هو الايمان بأمهات العقائد في كل دين وبأنها لا تخضع للمعرفة البشرية حسيّة كانت أم عقليّة(٦) .

وكما سار الديكارتيون ، باستثناء سبينوزا ، وراء ديكارت في التبرير ، سار الكانطيون أيضاً وراء كانط في التبرير ، فالله عند فشته هو الأنا المطلقة والخلود لديه هو غاية الانسان ، والتثليث عند هيجل هو الدين المطلق والوحي هو المعرفة المطلقة ، والكلمة المتجسّدة هي الجدل في الوجود ، والحدْس المباشر عند شلنج الذي يدرك وحدة الله والعالم أو الروح والطبيعة هو رؤ ية صوفية(٧) . ولم يخرج من هذا التبرير إلاّ الهيجليون اليساريون ، ماركس ، فويرباخ ، شتراوس ، باور ، بصرف النظر عن الاختلافات بينهم . فوضع الدين في الغرب ، هو كما وصف ماركس ، إفراز للأوضاع الإجتماعية والتركيب الطبقي ، وأحد الوسائل لإستغلال الطبقات المحرومة ، أو إفراز من حرمانها ، فالدين « أفيون الشعب وزفرة المضطهدين » . واللاهوت عند فويرباخ أساساً هو علم انسان مقلوب ، أو إسقاط للانسان من نفسه على الله كما هو معروف في كتابه « جوهر المسيحية » . والنص الديني عند باور نشأ وتطوّر في التاريخ ، ويعبّر عن حال الجماعة المسيحية الأولى . والعقائد الدينية عند شتراوس ، حصيلة للأساطير المقارنة ولتاريخ الشعوب المتجاورة ، وإفراز من حضارتها . فالايديولوجية الألمانية التي هاجمها ماركس وانجلز لمثاليتها

---

(٦) انظر : « الدين في حدود العقل وحده » في هذا الكتاب .

(٧) أنظر : « محاضرات في فلسفة الدين لهيجل » ، في هذا الكتاب .

تعتبر أكبر تطبيق جذري للعقل في المثالية الألمانية ، ويمكن أن تكون نموذجاً لنا عن مدى تطبيق العقل إلى ابعد الحدود سواء فيما يتعلّق بالتيار الفكري والعقائدي أو فيما يتعلّق بالتيار الاجتماعي عند الإشتراكيين المثاليين .

وبالاضافة إلى هؤلاء نقول أيضاً ان الذين اعطوا العقل حقه نسبياً هم فلاسفة التنوير في إعتبارهم العقل اساساً للنقل ، ومقياساً لصحة العقائد ، وأساساً للعلم ، كما هو الحال عند لسنج في « تربية الجنس البشري » ، وبوجه اخص عند فولتير في « القاموس الفلسفي »[٨] . وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا ، من إيمان بالإنسان ، ونداء للحرية ، والإتجاه نحو العالم الحسي .

وبتضافر الجهود بين الهيجليين اليساريين وفلاسفة التنوير خرجت دراسات عديدة على الدين أكثر جذرية وهي التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم ، وتدور هذه الدراسات في الميادين الآتية :

١ ـ النقد التاريخي للكتب المقدسة . وهو العلم الذي نشأ في العصر الحديث على يد سبينوزا وريتشارد سيمون وسار فيه فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر وعلماء النقد البروتستانت في القرن التاسع عشر ، والمجددون الكاثوليك في القرن العشرين من أجل تتبع نشأة النص وتطوره وإعتباره تعبيراً عن عقائد الجماعة المسيحية الأولى . فقد نشأت العقائد أولاً كتجربة حية عن الاحوال النفسية للجماعة ، ثم دونتها في النصوص ، وهي عقائد تحكمها قوانين علم النفس الاجتماعي من حيث الرواية الشفاهية ، وقوانين نقل التراث المكتوب من حيث هي روايات مدوّنة .

٢ ـ تاريخ الأديان المقارن . وهو العلم الذي يحاول دراسة كل الظواهر الدينية دراسة اجتماعية محضة ، مثل ظاهرة التقديس أو العبادة أو أفكار المطلق والموجودات العُلوية ، وكذلك دراسة الأساطير المقارنة ، والعثور على أبنيتها النفسية التي تنتج أساطير متشابهة عند مختلف الشعوب والديانات .

٣ ـ الدين كعلم انساني . فهناك علم النفس الديني لدراسة أحوال النفس ، وعلم الاجتماع الديني لدراسة الظواهر الدينية من حيث هي ظواهر اجتماعية ، وعلم الاقتصاد الديني لدراسة الصلة بين الاقتصاد والدين أو بين الابنية الاقتصادية والتصورات الدينية (الرأسمالية والبروتستانتية مثلاً)[٩] .

٤ ـ دراسة الحركات العلمانية والتيارات الانسانية والحركات الثورية التي اتهمت بالالحاد ظلماً وهي تعبير صادق عن مقاصد الوحي . وهي التيارات الفكرية التي تدعو الى العقل دون السر ، والحس دون الخرافة والحرية لا الجبر ، والثورة وليس الاستغلال ، والعلمانية دون الكهنوتية والتركيز على الانسان لأن الله غني عن العالمين .

وبذلك نترك ما نحن فيه الدراسات الدينية التقليدية عن الشخصيات أو العقائد أو الطقوس التي

---

(٨) انظر : « القاموس الفلسفي لفولتير » في هذا الكتاب .

(٩) انظر : « الدين والرأسمالية ، حوار مع ماركس فيبر » ، في هذا الكتاب .

يغلب عليها طابع الفخر بالماضي والإعتزاز بالسلف كي تطلب استحسان الجماهير ، هذه الدراسات التي تجعلنا نعوّض عمّا نحتاجه بإشباع رغباتنا عن طريق التأمل في النموذج الفريد الذي تحقق لأول مرة في تاريخنا القديم .

(٢) التيار التجريبي :

وهو التيار الذي بدأ من ديكارت في خط منحدر الى أسفل ، والذي يشير الى وجود الواقع ، ورفض كل مسلمات نظرية سابقة ، بعد ان اكتشف خطأها وهو في معرض التحقق من صدقها بالتجربة وشهادة الحس . فقياساً على التيار العقلي ، كان التيار التجريبي اكثر جذرية بالنسبة للموروث ، واكثر رفضاً للتراث الفكري القديم ، الذي كان العلم وقتئذٍ جزءاً منه . فهو يرفض المسلمات كلها بلا استثناء باعتبارها أوهاماً أو شبه أوهام . لذلك نجد قوة الرفض فيه أعظم مما في التيار العقلي الذي لم يرفض إلا الشكل التبريري القديم الواضح المكشوف ، وأعطى اشكالاً جديدة اكثر ذكاء مع بقاء المضمون كما هو ، في حين ان التيار التجريبي رفض الشكل والمضمون معاً . ونظراً لأن قوة الرفض للفكر القديم ولكل الابنية النظرية الموروثة كانت قوية للغاية فقد ارتد الشعور بقوة رد الفعل الى الواقع ، ورآه واقعاً حسياً مادياً صرفاً كرد فعل عنيف على رفض النظرية . ومن هنا نشأ الواقع الحسي أو الواقع التجريبي أو الواقع المباشر . لم يكن هناك أي ايمان مُسبق بل ايمان بعدي بالعالم من خلال شهادة الحواس . وخطأ الحواس أسلم وأهون من خطأ المسلمات النظرية القديمة ، فخطأ الحواس يمكن تداركه بالتكرار وبالقياس وبالأجهزة العلمية الدقيقة ولكن خطأ الفكر افدح وأعظم لأنه خطأ مستتر ، لا يمكن إبعاده إلاّ بقلب النظام الفكري ذاته . لم يبق لدى الشعور الأوربي بعد رفض النظريات المسبقة إلا التحليل المباشر للواقع بالجهد الانساني الخالص ، وإعطاء أساس نظري للواقع وعلى هذا النحو نشأ العلم ، وتقدمت النظريات العلمية طبقاً لرقعة الواقع المُشاهد .

ومن هذا التيار نشأ الموقف الطبيعي بكل أبعاده ، فنشأ الدين الطبيعي ضد الدين العقائدي وأصبحت الطبيعة أكبر محرر للفكر من القيود والأشكال القديمة ، ونودي بالعود الى الطبيعة ، في الفكر والفن والحياة ، فنشأ القانون الطبيعي ، والفكر الطبيعي ، والفن الطبيعي . وظهر الفكر المادي على انه هو الضمان الوحيد ضد أوهام الفكر النظري المسبق والمتاهات المثالية والموروث القديم(١٠) .

وما زلنا نحن نعتبر هذا التيار إلحادياً ، مادياً ، قاصراً مع ان هذا الإتهام ليس له ما يبرره لدينا . فقد رفض الفكر العلمي في الغرب كل مظاهر الخرافة في القديم ، ورفض الأسرار الغيبية والمسلمات وبدأ بالواقع نفسه ، ولا خوف من العلمية فقد تكون هناك مسلمات علمية أو قد يكون البناء النظري للموروث بناء علمياً . يمكن للفكر العلمي اداء أعظم الخدمات في تطورنا الحالي الذي يحتاج الى قوة أعظم للرفض ، وإلى إكتشاف الواقع والتحليل المباشر بعيداً عن المسلمات ، والى تحليل الألفاظ ومعرفة مضامينها النفسية والعلمية . يمكننا اكتشاف الطبيعة التي ما زالت غائبة في وعينا ويمكننا تحويلها الى شعر أو الى روح ، بدل الروح المنفصل عنها والذي يغلّفها ويقضي على إستقلالها وبذلك تكون القيم الروحية هي

(١٠) انظر د . فؤاد زكريا : « نظرية المعرفة أو الموقف الطبيعي للانسان » .

القيم الطبيعية لا تلك التي يتستر وراءها السلوك من اجل استغلال حقيقي للطبيعة المادية[11]

ولكن هناك تياراً آخراً، وهو استمرار للتيار اللاهوتي في العصر الوسيط يريد إستغلال تحليل الطبيعة كوسيلة لاثبات قضايا الايمان وينادي بأن العلم قد اثبت العقائد ، وبأن الطبيعة خير موصل لله وهو تيار لاهوتي صرف ما زال يودّ تبرير القديم باستعمال الجديد ، ويكون الايمان بالقديم في هذه الحالة اكثر صدقاً من تبريره عن طريق الفكر العلمي وتحليل الطبيعه الذي كان إلى حين مصدر كفر والحاد[12] .

(٣) نقد التيار العقلي :

عندما لم تُفلح المحاولات التي قدّمتها الفلسفات الحديثة من أجل ربط هذين الخطين المنفرجين ، التيار العقلي والتيار التجريبي ، اللذين خرجا من نقطة البداية في الكوجيتو الديكارتي . وقد كانت آخر المحاولات ، تلك التي قام بها كانط من أجل ربط الحس والفهم والعقل كثلاثة طوابق متتالية في الشعور ، أو تلك التي قام بها هيجل من أجل إعادة الوحدة الباطنية بين الفكر والواقع أو بين المعرفة والوجود . بدأت الفلسفة المعاصرة في نقد الاتجاه العقلي ، وفي رفض المثالية الحديثة التي كانت بالنسبة للفكر التقليدي للعصر الوسيط تمثّل قضاءً على الشيئية والعقائدية وحجج السلطة الكهنوتية . اكتشفت الفلسفة المعاصرة اخطاء العقل الذي لعب في النهاية الدور القديم الذي كان يلعبه الايمان ، أعني الجمود والشمول والصوريّة والتجريد والقهر ونسيان الفردي والجزئي والواقع كله . فقد عاب الفكر المعاصر على العقل ما يلي :

١ـ الصوريّة : وذلك لأن العقل من حيث هو تعبير جديد عن التقوى القديمة والعواطف المتطهّرة التي تستنكف من العالم ومن المادة ، ظنّ أن الحقيقة خارج العالم في نطاق الصورة المحضة ، فقد كانت الصورة المحضة في العصر الوسيط تحتوي على حقيقة أكثر مما تحتوي الموجودات المركبة من مادة وصورة والمتعينة في مادة . وتقع العلوم الصورية تحت هذا الحكم فهي تحاول ان تبحث عن الحقيقة المجرّدة وأن تنسج الكون في نظرية للمجموعات كما ينسجه الذهن الإلهي دون الإستعانة بالكلام الانساني أو الإلهي .

٢ ـ الشمول : وذلك لأن الايمان القديم كان عاماً شاملاً ، يعمّ الناس ولا يخصّ شعباً دون شعب أو فرداً دون آخر ، فالعام في العصر الوسيط كان يحتوي على حقيقة أكثر مما يحتوي الخاص .

٣ ـ القهر والإلزام . فقد اخذ العقل صورة القهر والإلزام وهي صورة الايمان التقليدي . ومن ثم عُرفت الفلسفة المعاصرة بأنها نقد للعقل بعد أن رأت أخطاء العقل في الفلسفة الحديثة ، وأرادت أن تكشف عن الكوجيتو من جديد ولكنه في هذه المرة ليس فكراً بل حياةً (جويو ، شيلر ، برجسون ، هوسرل ، نيتشه ، أونامونو ، وليم جيمس) أو فرداً (كيركجارد ، شترنر) أو شخصاً (مونييه) أو وجوداً انسانياً (هيدجر) أو بدناً (ميرلو بونتي) . . . الخ . لذلك بدأ الخط الصاعد من ديكارت ينزل

---

(١١) أنظر « الاشتراكية والقيم الروحية » للدكتور فؤاد زكريا ، الفكر المعاصر ، اكتوبر ١٩٦٩ .

(١٢) انظر مقال د . محمد عبد الهادي أبو ريدة : « الايمان بالله في عصر العلم » ، عالم الفكر ، العدد الاول ١٩٧٠ ، الكويت .

من جديد متجهاً نحو الذات ونحو المضمون ونحو الفردي ، مكتشفاً عالم الانسان الحي ، وكأنه عود الى سقراط من جديد بعد هذه الدورة التي استغرقت حوالي أربعة قرون.

(٤) نقد التيار التجريبي :

ونظراً للجذرية المطلقة التي حمل لواءها الفكر التجريبي ، فإنه آثر أن يرى كل شيء بالحس بعد أن خُدِع من قبل* بالمسلمات العقلية وبالنظريات المسبقة ، وكان من جرّاء ذلك أن تصور كل شيء موضوعاً يخضع للكم والقياس ، ويوجد في المكان . فالظواهر الاجتماعية أشياء ، والظواهر النفسية لها مظاهرها الفيزيقية . وقد نشأ الفكر المعاصر أيضاً للتركيز على نوعية الظواهر دون الخروج على النظرية العلمية والايمان بالمجردات ، فالمعنى من الشيء ، والظاهرة النفسية حية في الشعور ، والظاهرة الاجتماعية علاقات بين الذوات . فإنْ إرتفع الواقع الحسي درجة إلاّ أنه ظلّ واقعاً شعورياً . وبعد هذا النقد الذي وجِه الى التيار التجريبي صعد الخط النازل من ديكارت وارتفع والتقىٰ في الشعور بالخط النازل إليه بعد نقد التيار العقلي وبالتالي حققت الفلسفة المعاصرة لأول مرة وحدة الشعور الاوربي .

ولكننا في مجتمعاتنا الحالية ما زال التيار التجريبي يمكن أن يؤدي نفعاً لأن المسلمات لدينا ما زالت باقية ، ولأن الواقع ما زال مطموراً تحت كم هشّ من المعلومات ، ولأن الجزء ما زال مغموراً في الكل ، والفردي مطموساً في العام . ما زال البعد الموضوعي للأشياء يغيب عنا في سبيل إثباته الذاتي . يمكننا إذن التركيز على التحليل المباشر للواقع ، خاصة وأن بعض الانتقادات التي وجهتّ للفكر العلمي في الفلسفة المعاصرة كان الغرض منها الترويج للايمان القديم ، كما هو الحال في انتقادات جابريل مارسل وياسبرز وبرجسون . وأهمية الفكر العلمي أنه يستطيع القضاء على الثنائيات التي ما زالت تسود فكرنا وحياتنا المعاصرة .

(٥) بناء المذهب الفلسفي :

إذا نظرنا إلى تطور المذاهب الفلسفية فيما بين التيارين نجد ان لها جميعاً بناء واحد يقوم على جوانب ثلاثة:

١ ـ جانب الرفض ، وهو الجانب العنيف من المذهب الذي يرفض فيه المفكر أخطاء الفكر في عصره ، هذه الأخطاء التي كانت إلى حين اكتشافها تعبّر عن إحتياج العصر الماضي . فمثلاً نشأت قطعيّة فولف في القرن السابع عشر كرد فعل على مذاهب الشك في القرن السادس عشر ، وتعرية الواقع كله من أيّة نظرية ، حاول فولف ، كما كان الحال في العصر الوسيط ، إعطاء معرفة شاملة بديلة للوحي تعطي الواقع أساساً نظرياً . بعد ذلك تطوّر الواقع ، وتطوّر الإحساس به ، وظهرت العلوم العقلية عند فولف قطعيّة منفصلة عن التجربة ، فجاء كانط ورفضها ، ورفض العقل المنفصل عن التجربة. وفي نفس الوقت كانت حسية هيوم وشكه في المعارف العقلية تعبيراً عن إحتياجات عصره الذي اكتشف عدم تطابق النظريات العقلية المُسبقة مع التجربة ، فرفض كل القوانين العقلية ، وآمن بشهادة الحس ، واعتبر كل التصورات والمفاهيم العقلية مجرد نتاج للحس وللعادة وللربط بين العلّة والمعلول ولتداعي المعاني .

وعندما ظهر التطرّف في رفضه العقل ، ظهر كانط ، ورفض الإتجاه الحسي عند هيوم باعتباره شاكا في قدرة العقل . وفي مذهب هيجل نجد الرفض ايضاً لكل الإتجاهات الصوريّة المجرّدة وريثة الاتجاه العقلي التقليدي ، من أجل العثور على واقع هو ايضاً فكر ، أو على فكر هو واقع ، ورفض كل الثنائيات بين العقل والحس ، وإعتبار الحس احد مراحل تطور العقل ، ورفض كل علاقات التيار التقليدي بين الصورة والمضمون ، وإعتبار المضمون تطوراً للصورة ، والصورة مضموناً مجرّداً في مرحلته الأولى[١٣] . وفي الفلسفات المعاصرة نجد ايضاً ان كل مذهب يبدأ بالرفض فيرفض برجسون وهوسرل ومونييه وشيلر كل التيارات الصوريّة في المنطق أو في العلوم الانسانية ، كما يرفضون كل التيارات الحسية التجريبية . ومن هنا ظهر المفكر الاوربي الحديث ملتزماً بقضايا ، وغابت عنه المحايدة . كل مذهب يرفض شيئاً وينادي بشيء آخر مما طبع الفكر بطابع الحماس ، هجوماً على شيء ، أو دفاعاً عن آخر ، وتتسلسل المذاهب بعضها تلو البعض ويتوالد بعضها من البعض حسب قانون الفعل ورد الفعل ، فالصواب هو تصحيح لخطأ سابق ، ثم يصبح خطأ بالنسبة لصواب لاحق .

٢ ـ جانب القبول . بعد رفض المذهب لاخطاء العصر ، تلك التي كانت محاسن العصر السابق ، يبدأ بالكشف عن الجانب المنسي . فكشف كانط الجانب النقدي في المعرفة ، وأن المعرفة قبل ان تكون كما متصلاً كما هو الحال عند فولف ، أو كماً منفصلاً كما هو الحال عند هيوم هي أولاً تحليل للقدرات ، ومعرفة لتكوين الشعور الداخلي ، أي دراسة لإمكانيات وسيلة المعرفة وهي الأنا ، فقبل الإدّعاء بمعرفة المطلق ، أو الشك في معرفته على الإطلاق ، يجب دراسة إمكانيات المعرفة أولاً . وعندما رفض هيجل التجريد والصوريّة ثم الحسية والتجريبية فإنه قدّم الجدلي أي حركة الواقع نفسه على أنه خير بديل عن هذه الثنائية القديمة . وفي الفكر المعاصر ، بعد أن رفض هوسرل وبرجسون اخطاء العصر المثالية والواقعية حاولا إيجاد بُعْدٍ جديد للظواهر وهو الشعور أو الحرية أو الشخص . . . الخ . لذلك ارتبط جانب القبول في المذهب الجديد باسم الشخص ، وارتبطت الحقيقة النسبية باسم مكتشفها لدرجة ان كلّ مَنْ يتحدث عن نقد ملكات المعرفة يصبح كانطياً ، وكلّ مَنْ يتحدث عن وحدة الفكر والواقع يصبح هيجلياً ، وكلّ من يتحدث عن الحياة والخلق يصبح برجسونياً . وكلّ من يتحدث عن الصراع بين الطبقات وعن حق الطبقات المحرومة وعن قيادة الاغلبية يصبح ماركسياً .

٣ ـ الجانب الضمني أو المستتر . والحقيقة أن جانبي الرفض والقبول كليهما يقوم على جانب آخر مستتر ، هو حدس الفيلسوف ، وهو في الغالب حدس ديني ، يقوم على عقيدة دينية قديمة ، عرضها الفيلسوف على المستوى الإنساني الخالص ، وعرفها بالجهد الإنساني المحض . أي أن ما رفضه الشعور الاوربي أولاً وهو المسلمات الدينية عاد إلى الظهور بطريقه الطبيعي ، أي كمقتضى من مقتضيات الواقع وكمطلب له ، بالبحث الحر والجهد الانساني . فإذا كان ديكارت قد رفض القديم ونادى بالمنهج ، فإن الكوجيتو يقوم على واقعة ضمنية من العهد الجديد وهي « ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك » ، وإذا كان كانط قد رفض القطعيّة والشك ونادى بالنقد فإن النقد قائم على حدس ديني أساسي وهو أن الايمان

---

(١٣) انظر تطبيقاً لذلك : « اونامونو والمسيحية المعاصرة » في هذا الكتاب .

شرط المعرفة وسابق عليها ، واذا كان برجسون قد رفض المثالية والواقعية معاً فإن الحدس لديه لا يبعد كثيراً عن الرؤ ية الصوفية الباطنية وقد يكون هذا الجانب الضمني أو المستتر شعورياً عند الفيلسوف ، كما هو الحال عند ديكارت وكانط وبرجسون ، وقد يكون لاشعورياً كما هو الحال عند هوسرل .

(٦) أثر التوالد المذهبي :

هذا التوالد المذهبي الذي استقرّ حوالي ثلاثة قرون أو أكثر مفيد للغاية لمثل مجتمعاتنا ، ويمكننا تلخيص بعض جوانب الإفادة في النقاط الآتية :

١ ـ تعطي المذاهب قوة رفض رهيبة للماضي بكل ثقله وللموروث بكل الثقة الموضوعة فيه ، وبأن الماضي مهما بلغ من صدقه فإن الواقع سيتخطاه لامحالة ، وبأن التقدم يفرض نفسه .

٢ـ تعرية الواقع من كل غطاء فكري أو عقائدي سابق تعطي الباحث حماساً لا يُعَوَض ، ورغبة عارمة في وضع نظرية مِنْ لديه . بل إن تعرية الواقع هذه مكسب هائل بالنسبة لبيئة اكثر ما يضرها تغليف واقعها بعشرات من الأقنعة الماضيةوالحاضرة ، الإنفعالية منها والتبريرية .

٣ ـ تقدّم المذاهب تحليلاً وافراً لجوانب الواقع المختلفة ، ويرى الباحث الواقع وهو يتحَوّل الى نظرية أو النظرية وهي في طور النشوء ومطابقتها للواقع في كل مراحله وعلى جميع مستوياته ، وبالتالي فهي تقدّم وجهات نظر عديدة وحجج مختلفة وثراء فكرياً يفيد بيئة يعمّها الخطاب الواحد أو « المونولوج » .

٤ ـ تفسح المذاهب مجالاً واسعاً لدراسة البواعث ومقاصد الباحث ، ومجموعة البواعث هذه في النهاية قد لا تبعد كثيراً عن مقاصد الوحي الأساسية في المحافظة على العقل والحياة والحرية ، وفي العيش وفقاً للطبيعة ، وفي إحترام الانسان وحقوقه ، وهي الحقائق الإنسانية العامة التي هي أساس الوحي .

٥ ـ تؤكّد المذاهب بما لا يدع مجالاً للشك قدرة العقل الانساني على الوصول الى الحقائق بجهده الخاصر . وتعطي ثقة لا حدّ لها بالذهن الانساني في الوصول إلى الحقائق ، وعلى رؤ ية صائبة للواقع ، ومن ثمّ ارتبطت الحقيقة بهذا الجهد المتواصل للبحث عنها . وفي هذا يقول « لسنج » لو وضعوا الحقيقة في يدي اليمنى والبحث عن الحقيقة في يدي اليسرى لاخترت اليسرى !

٦ ـ تُعتبر المذاهب بالنسبة لحضارات غير أوربية نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر في صراعه مع التقليد للماضي وفي محاولاته لإستبصار الواقع ، وبهذا المعنى تكون المعرفة بالحضارة الاوربية ضرورية .

وبالرغم من هذه الجوانب المفيدة التي تقدّمها لنا المذاهب ، فإنها قد تسبب بعض الاضرار في التكوين العقلي للباحث . وهو ما حدث بالفعل بالنسبة لما يمكن أن نسميه (دون ادنى تعصب ودون تصنيف للشعور حسب العقليات والأمزجة والطبائع) بالعقلية الأوربية ، وهي عقلية ذات طابع معين ولها نظرة معينة يمكن تسميتها نظرية أوربية للأمور ، ويمكن إجمال ذلك في النقاط الآتية :

١ ـ نظراً لتاريخ العقلية الأوربية الطويل ، ولما تعوّدت عليه من توالد المذاهب المتعارضة التي

يحكمها قانون الفعل ورد الفعل ، فقدت التوازن ، وضاع منها التكامل . وفي كل مرة تضع ما رفضته سابقاً أو ترفض ما وضعته من قبل ، ومن الصعب عليها إدراك الظاهرة نفسها في جميع جوانبها في آن واحد . أي أنها عقلية وحيدة الجانب ، ترفض وتضع ، ثم تضع وترفض ، ويستحيل أن تدرك الظاهرة أو تثبتها في مكانها الصحيح ، وعلى مستواها الحقيقي . أو إنْ شئنا هي عقلية تقوم بتصنيف الظواهر دائماً إلى طرفين متناقضين أو إلى طرف ثالث يتنازعه هذان الطرفان .

٢ ـ هي عقلية ثنائية ، تفصل باستمرار بين ما هو جوهر وعرض ، شارط ومشروط ، قبلي وبعدي ، وقد ظهر ذلك بوضوح عند كانط ، وقد وضِعت المشاكل باستمرار على هذا النحو : هل الزعامة من الفرد أم من المجتمع ؟ هل الفكر سابق على الواقع أم الواقع سابق على الفكر ؟ هل النفس مستقلة عن البدن أم مرتبطة به ؟ وهي الطريقة اليونانية القديمة التي تدلّ على تطهر مثالي يتفق مع رغبة الشعور الأوربي الدفينة في اللحاق بالعواطف الدينية التي ما زالت موجودة فيه ، بعد رفض صياغاتها العقائدية الموروثة من العصر الوسيط .

٣ ـ نظراً لهذا القلق المستمر ، والبحث الدائب عن نقطة ثابتة نجد روح التغير والجدّة . فكل مذهب جديد يشبع رغبة حالية ثم يتطوّر الواقع وينكشف قصور الفكر ، فينشأ مذهب جديد ليشبع حاجة جديدة وهكذا . فبعد تعرية الواقع من كل نظرة متكاملة ، قد يقدّمها الوحي مثلاً ، كان من الصعب تغطيته من جديد بنظرة إنسانية واحدة شاملة تلمّ بجوانب الواقع كله . فالنظرة الانسانية بطبيعتها وحيدة الجانب . هذا التغير المستمر وعدم الاستقرار ، أو البحث الدائب عن الحقيقة قد أدّى الى كثرة الإنتاج الفكري ووفرة المذاهب التي قد تضيع الحقيقة بينها . فالكل ممكن ، والكل صحيح ولكن إلى حدٍ معين . لذلك لا يمكن لمجتمعات غير أوربية أن تنقل هذه المذاهب التي تعبّر عن تقلبات النظرية على واقع خاص ومع ذلك فقد نشأت حركات التقليد عند هذه المجتمعات للمذاهب الفكرية والمدارس الفنية وحتى لأساليب الحياة الأوربية .

٤ ـ معظم ما قاله الأوربيون عن غيرهم لا بدّ من إعادة النظر فيه ، لأن معظم هذه الدراسات تعبير عن العقلية الأوربية اكثر منها دراسات موضوعية . أي أنها موضوعات دراسة وليست دراسة لموضوعات كما هو الحال في الإستشراق أو فيما قاله الأوربيون عمّا يسمونه المجتمعات البدائية . هذه الدراسات حركة أوربية صرفة لا صلة لها بموضوعها ، وهي من أضعف الأجزاء في التراث الغربي ، والتمييز بين أوربا وغيرها لا يتضّح فقط في الفكر بل موجود أيضاً على مستوى السلوك ، فالحرية لأوربا والعبودية لغيرها ، والإستقلال لأروبا والإستعمار لغيرها ، والتقدم لأوربا والتخلف لغيرها .

ثالثاً ـ نقطة النهاية :

ظهرت في الآونة الأخيرة في كتابات كثير من المفكرين مثل برجسون ، هوسرل ، نيتشه ، شبنجلر . . الخ ، الفكرة القائلة بأن الشعور الأوربي قد وصل إلى نهايته ، فقد اكتملت المثالية الألمانية على يد هوسرل ، وانتهى الصراع التقليدي بين المثالية والواقعية على يد برجسون . وانتهى كل شيء على

يد نيتشه ولم تبق إلاّ العَدَمِيّة . لقد ظهرت في الفكر المعاصر ، كما هو معروف ، أفكار العدم والغثيان والهم والحصر ، كما ظهر العبث واللامعقول في الأدب والفن ، وأُسقِط الزمان من السينما والرواية ؛ وتحولت الألحان الميلودرامية إلى ضربات ايقاعية ، لقد حاول البعض المناداة بإحياء الحضارة الغربية عن طريق الروح والايمان مثل برجسون وياسبرز ومارسل وأونامونو وبرديائيف وسولوفيف وشستوف ، وكما يدعو لذلك بعض المرددين في فكرنا المعاصر(١٤) . والحقيقة أن التاريخ لا يعود الى الوراء ، وأن الايمان بالتقدم يجبّ الايمان بكل شيء آخر سواه .

فلو كان ذلك حقاً ، تكون المجتمعات الأوربية قد اخذت مكان الصدارة ، وكان لها الريادة وهي في نهاية عصر ريادتها الآن في القرون الخمسة الأخيرة ، فهل يمكن لحضارات اخرى ان تأخذ مكان الصدارة بدلاً عنها ، وأن تقود الانسانية إلى طور جديد من التقدم ؟ لقد كان الشرق القديم ، الصين أو مصر ، رائد الحضارة زمناً ، ثم كانت الحضارة اليونانية بعد ذلك ، ثم جاءت الحضارة الاوربية في النهاية ، وريثة الشرق واليونان على ما يصف هيجل . فهل ستعود الدائرة من جديد ، مع نهضة الصين الحالية والشعوب المتحررة حديثاً ، وتكون حضارة تقود الانسانية ؟ الملاحظ ان حركة التحرر العالمي تقدّم مُثُلاً جديدة في العدالة الاجتماعية والتحرر الوطني وتقدم الانسان واحترام حقوقه . وهي المثل التي نادت بها أوروبا وهي في دور التكوين ، وهي في شبابها . فبعد ان تخلّت عنها الحضارة الأوربية وهي في شيخوختها بعد أن تعبت وهرمت على ما يقول هوسرل ، هل يمكن لحضارات الشعوب المتحررة حديثاً اخذ الريادة ، ووضع فلسفة للتاريخ تكون الحضارة الاوربية فيها جزءاً من الماضي ، وتوضع في مكانها في تاريخ الانسانية العام ، وتكون الحضارة الاوربية إحدى حلقاتها وليست ممثلة لها ؟ . . . وفي مقابل هؤلاء المفكرين الأوربيين الذين ينعون الحضارة الاوربية ويبشّرون بنهايتها ظهر كتّاب جدد مثل فانون ، وغيفارا ، بن بركة ، كاسترو ، دوبريه ، من الشعوب المتحررة حديثا ، يقدّمون شعوراً جديداً تتكتل الشعوب الافريقية والآسيوية والشعوب المتحررة من امريكا اللاتينية حوله ، حاملاً المُثُل الجديدة في مواجهة الاستعمار العالمي(١٥) .

إن مهمة مفكرينا وباحثينا هي إعادة وصياغة فلسفات التاريخُ الأوربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي صاغت التاريخ كله بحيث يصبّ في النهاية في الحضارة الغربية ، ووضع الحضارة الغربية في مكانها الطبيعي كمرحلة من مراحل تطور الانسانية ، قد تكون مرحلة واحدة .

وفي النهاية ، اقول إن موقفنا من التراث الغربي يُظهر لنا الآتي :

١ ـ لا يُدرس التراث الغربي في ذاته كي ننقل منه علماً أو معرفة بل لنأخذ منه موقفاً حتى في العلوم المضبوطة . فقد كان بإمكان الصين أخذ الجانب النظري من البحوث الذريّة من حليفتها ولكنها ، حتى في هذا الجانب ، آثرت القيام بأبحاثها المستقلة ، أي أن التراث الغربي يمكن إعتباره ، على ما يقول القدماء ، من علوم الوسائل لا من علوم الغايات . التراث الغربي جزء من الثقافة العصرية يمكن

---

(١٤) انظر. محمد زكي العشماوي، «أمراض الفكر في القرن العشرين» في «عالم الفكر» العدد الأول، ١٩٧٠، الكويت.

(١٥) انظر: الجزء الأخير من «ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد»، في كتابنا «في فكرنا المعاصر».

إستغلاله كأحد اشكال التعبير ، كما استخدم الفلاسفة المسلمون الفلسفة اليونانية قديما كوسيلة للتعبير وليس كعلم يُنقل .

٢ ـ دراسة التراث الغربي كجزء من تحليل واقعنا المعاصر ، بإعتبار أن التراث الغربي جزء من عقليتنا ، وأن ما نسميه الاستعمار الثقافي كشعار هو في الحقيقة موضوع دراسة علمية مستفيضة ، خاصة وان هذا الأثر قد طال وأصبح لاشعورياً وربما قد يدخل ، إنْ لم يكن قد دخل بالفعل ، كجزء من تكوين عقليتنا المعاصرة .

٣ ـ دراسة التراث الغربي كجزء من دراسة تراثنا القديم لأن فكرنا المعاصر اليوم ومنذ اكثر من مائة عام نقطة التقاء بين حضارتين ، تراثنا القديم الناشىء من جديد ، والتراث الغربي الذي هو امتداد للتراث اليوناني القديم ، كما كانت دراسة الفلسفة اليونانية القديمة جزءاً من دراسة الفكر الاسلامي القديم .

٤ ـ دراسة التراث الغربي كجزء من المساهمة في الدراسات الإنسانية العامة لإفادة الغربيين انفسهم والمساهمة معهم في فهم تراثهم كما حاولوا هم في الإستشراق دراسة تراثنا وتعريفاً به . وقد نكون اسعد حظا في محاولتنا هذه نظراً لما يمكن أن نتمتع به من شعور محايد ونظرة متكاملة .

أقول ذلك بروح « الفقيه القديم » الذي يعي موقف حضارته بين الحضارات الأخرى ، والذي يقدّم برنامج عمل راجياً أن تتكاتف جهود الباحثين والمثقفين على تحقيقه[١٦] .

---

(١٦) إن دراساتنا التالية هي بمثابة تحقيق لهذا البرنامج المطروح

٢ ـ إنتصار العقل أم أزمة العقل

يظنّ البعض أن الحديث عن أزمة العقل يعني أن العقل في أزمة . وإذا كان في طبيعة بعض المجتمعات تضخيم الأمور وإعطائها أبعاداً أكبر ممّا هي عليه لتثبت إنتماءها إلى تيارات العصر ، تعويضاً عمّا تشعر به من قصور ذاتي ، فإنها تظنّ أن هذه الأزمة مستعصية الحل كمعظم أزماتها ، وأنه لا بدّ من البحث عن طريق آخر غير طريق العقل حتى يمكن حل أزمته بالتخلّي عنه واليأس منه . ولم لا وهذه شهادة كبار مفكري العصر !

وهذا غير صحيح على الاطلاق . فالعقل لا يكون مطلقاً في أزمة ، وما نتصوره على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل . فقد بدأ الشعور الأوربي بواقعة الكوجيتو على ما يصف هوسرل في « أزمة العلوم الأوربية » باسم العقل ثم تطوّر الشعور الأوربي من خلال الإتجاه العقلي عامة والمثالية الترنسندنتالية خاصة بكفاح العقل . وظهرت الفينومينولوجيا في النهاية كي تقيم العقل على أساس من التجربة الحيّة ، وهي التي يأخذها البعض على أنها بديل للعقل ، معلنة إنتصار العقل . وقد يكون ما اصطُلح على تسميته « باللامعقول » هو الواجهة الأخرى للعقل . فإذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع ، وإذا اتضح أن في هذا الواقع ما يندّ عن القانون العقلي الثابت ويخرج على التصور فإننا نظنّ أن هناك ازمة للعقل لأننا قد حددنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يحيد عنها ، مثل تعقيل الواقع ، أو تحويله الى كم رياضي ، أو السيطرة عليه من أجل التنبوء بمساره ، فاذا لم يؤدّها تحدثنا عن أزمة العقل ، ويكون القصور منا وليس من العقل ، لأننا لم نستطع إقامة منهج متسق مع موضوعه ، وتصورنا منهجاً معيناً ثم أردنا صبّ الواقع فيه ، ولما استعصي الواقع علينا تحدّثنا عن أزمة العقل . فالحديث عن أزمة العقل ينتج عن موقف ذاتي خالص ، أي اننا ،كما يقول بركلي ، نثير الغبار ثم نشكو من عدم الرؤ ية !

ومن ناحية اخرى ، نشأ الحديث عن ازمة العقل بطريقة إرتدادية regressive أو بحركة رجوع إلى الوراء retrograde ففي القرون الماضية ، باستثناءالقرن الماضي ، لم يتحدث أحد عن أزمة العقل بهذا

المعنى الذي نقصده الآن ، بل كان العقل هو الإله ، وكانت له كل صفات الله المطلقة من العلم المطلق ، والسيادة المطلقة ، وكان هو الحاضر في كل فرد منا لأنه « اعدل الأشياء قِسمة بين الناس » أو النور الفطري . ولكن ابتداءً من القرن الماضي وفي هذا القرن ، ظهر ما يُسمى بأزمة العقل ، واتّهم العقل كما كان سائداً في القرون الثلاثة قبل القرن الماضي ، ووضعَت له صورة كاريكاتورية لم تكن موجودة في ذلك الحين . ولكن الحاضر هو الذي ألقى بصورته على الماضي ، والماضي نفسه خلو منها ، وهو ما يحدث بأستمرار في تاريخ الفلسفة حين خرج هيجل وجودياً ، وأفلوطين برجسونياً ، والفلاسفة السابقون على سقراط مؤسسي الانطولوجيا ، والمسيح سقراطاً ، وإبراهيم مُسلماً . فقبل شلنج وهيجل لم تكنْ هناك أزمة للعقل بالمعنى المعروف حالياً ، ولم يكن هناك نقد للصوريَّة إلاّ بعد نقد هيجل لديكارت وليبنتز ، ونقد شلنج للعقل وتفضيله للحَدْس . وقبل كيركجارد ودلتاي ونيتشه لم تكن هناك أزمة للعقل إلاّ بعد ايثار الحياة والإرادة والفرد الأوحد . وقبل برجسون لم تكن هناك ازمة للعقل بالنسبة لميدانه ، ولكن حين آثر برجسون الإعتماد على الحَدْس ، (وهو في الحقيقة يقوم بإحدى وظائف العقل التي لم يقمْ بها صراحة حتى الآن في التيارات المثالية) ، كان التيار السائد في علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاخلاق وتاريخ الأديان إمّا التيار العقلي الذي يريد تحويل الظواهر النفسية والاجتماعية والخلقية والدينية ، أي الظواهر الإنسانية بوجه عام ، الى ظواهر عقلية أي إلى تصورات ومفاهيم ، (فالظاهرة العقلية هي التي كان يمكن في ذلك الوقت فهمها وتقنينها استمراراً للموروث العقلي القديم منذ القرن السابع عشر) وإمّا التيار التجريبي الذي يودّ تحويل الظواهر النفسية بوجه خاص والانسانية بوجه عام إلى ظواهر فيزيولوجية أو طبيعية أو مادية ، وهو الموروث العلمي للقرن التاسع عشر كله . فنشأت ازمة العقل كأحد مظاهر ازمة العلوم الانسانية أو كأحد أسبابها . وقبل هوسرل لم تكن هناك أزمة للعقل في ميدانه ، بل كان الشعور الأوربي يبحث عن الحقيقة باسم العقل ، ولكن بعد اكتشاف هوسرل لفقدان عالم الحياة Lebenswelt Verloss ، بدأ في نقد الاتجاهات الصوريّة . وهكذا نستطيع أن نتبين أن الحديث عن أزمة العقل إنما تمّ بطريقة إرتدادية ، حينما تراءى الحاضر في الماضي وعندما كشفت الحقيقة عن ما وزائها التاريخي بحركة عكسية للطريقة التي تكوّنت بها . أي أننا حين نتحدث عن ازمة العقل فإننا نتحدث ، كما يقول برجسون عن سراب Mirage .

أولاً ـ براءة العقل :

بعد أن كثر الحديث عن أزمة العقل ، وجهَت الى العقل إتهامات عدّة بلغت من التطرف حدّاً أنها جعلت العقل مَوضِعاً للتهكم والسخرية ، واصبح الكوجيتو الديكارتي موضوعاً للتندر . وتتلخص هذه الاتهامات في الآتي :

١ ـ صوريّة العقل : اتُهم العقل بأنه صوري لا يبحث إلاّ عن الأشكال الخارجية ، ويترك المضمون . وهذه الصوريّة معروفة منذ أزمة المنطق الأرسطي ونقده في العصور الحديثة ، وظهرت الصوريّة بشكل واضح في أخلاق كانط العقلية ، وربما بدأ الهجوم على العقل ـ منذ هذه اللحظة ـ من الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط Post - Kantiens . وفلاسفة العاطفة والرومانسيين حتى برجسون .

والحقيقة ان هذا غير صحيح . فالعقل الذي انتهى الى الصوريّة في منطق أرسطو هو أيضا العقل الطبيعي في مباحثه الطبيعية سواءً كان في الطبيعة أو الحياة أو النبات والمعادن ، وهو العقل المرتبط بالحس والتجربة والذي هو إحدى وظائف الكائن الحي . فالبحث عن الشكل هو إحدى وظائف العقل وليس وظيفته الوحيدة . وكانت الأخلاق العقلية عند أرسطو بحثاً عن الخير الأقصى وطريقا للسعادة ، وكلاهما غايه انسانية وليس مجرد صورة . والصورة عند أرسطو ليس كما تبدو مجرد الشكل الخارجي ، بل هي جوهر الشيء وهي التي تجعل الشيء على ما هو عليه . فالعقل هو سبب الوجود raison d'etre . والصوريّة في اخلاق كانط ليست خطأً في ذاتها بل كانت ردّة فعل على أخلاق الحس والأخلاق الشعبية الشائعة وأخلاق المنفعة واللذّة . فكانت الصوريّة الملجأ الوحيد لتفادي المضمون الخاص من أجل العثور على المبدأ العام . فالشمول عند كانط ليس صورياً مجرداً بل هو مقترن بالموضوعية والموضوعية هي إحدى صور المضمون . والبحث عن المبدأ ، ومعاملة الانسان كأنه غاية في ذاته ، والسلوك في مملكة للغايات موقف انساني له ما يبرره في الوجود الانساني ذاته ، وما يتصف به من نزوع نحو المطلق ، خاصة لمتأمل صوفي متدين متطهرّ لا يجد صعوبة في العثور على قوت يومه . بل إن العقل النظري عند كانط لا عمل له إلاّ من خلال مادة تمدّه بها الحساسية ثم الفهم . أما هيجل فإن العقل لديه أبعد ما يكون عن الصوريّة لأنه هو نفسه يعارض صوريّة العقل . العقل عند هيجل هو أحد اشكال المضمون ، أو إحدى لحظات تطوره ، والمجرّد هو أولى لحظات العيني المتحقق ، كما أن المحسوس هو إحدى لحظات التصور . العقل عند هيجل على ما هو معروف هو الواقع والواقع هو العقل[١] .

٢ـ ماديّة العقل : وقد اتُهم العقل أيضاً بأنه لا يتعامل إلاّ مع المادة ، لأنه من جنسها ، فكلاهما من نفس الطبيعة ، فالعقل لا يحلل إلاّ المادة تحليلاً كمياً من أجل العثور على قانون يسيطر على الظواهر الطبيعية . يقوم العقل بالقياس ، والمادة تخضع للقياس . ويقوم العقل بالقسمة ، والمادة قابلة للانقسام ، ولذلك لا يمكن فهم الطبيعة الماديّة إلاّ بالرياضة الصوريّة ، وكأن الطرفين لا بدّ أن يلتقيا . وقد روّج برجسون لهذا الإتهام ، فالعقل هو المسؤول عن قيام العلم والتخلي عن التصوف ! وهكذا أُلقيت على العقل تهمتان متضادتان : الصوريّة والماديّة في آن واحد . ولكن هذا ايضاً غير صحيح ، فقد استطاع أفلاطون بالعقل تحويل الواقع الى مِثَال واصبحت نظرية المُثُل إغراء لكل التيارات المثالية المعاصرة حتى ناتورب والكانطيون الجدد ، الى هوسرل والفينومينولوجيا ، فقد استطاع الكانطيون الجدد بفضل العودة إلى أفلاطون المحافظة على التفسير المثالي للفلسفة النقدية ضد التفسيرات الحسية والتجريبية لها . كما استطاع هوسرل بفضل العقل تحويل الواقع الى مِثَال بما يسميه Idéation . أما العلم فلم يعد موضوعه المادة الحسية كما يتصور برجسون ، بل موضوعات رياضية صرفة بحساب الذرات ، والاعتماد على التحليل الإحصائي لتحديد وضع الالكترونات وسرعتها ، فالطبيعة الآن علم رياضي خالص ، ويكاد يكون الجانب التجريبي فيها منفصلاً عنها . وتحاول نظرية المجموعات ونظرية الإحتمالات ان تكون هي العلم الشامل الذي تتوحد فيه كل العلوم ، لحاقاًبالرياضةالشاملة mathesis universalis عند ليبنتز التي كان يودّ هوسرل تطويرها ولكنه اكتفى بإعلان مشروع لإقامة أنطولوجيا صوريّة عامة . وإن الحَدْس

---

(١) انظر : « هيجل والفكر المعاصر » في هذا الكتاب .

الذي استبقاه برجسون للحياة هو أساس الرياضة التي يعتبرها برجسون نتاجاً للعقل المتجانس مع المادة .

٣ ـ خارجيّة العقل . وقد اتُّهم العقل أيضاً بأنه لا يدرك إلاّ الخارج ، وأنه لا يستطيع الدخول الى الداخل ، وأنه لا يعتني إلاّ بالظاهر دون أن يقدر على استشراف الباطن . فهو الذي يتسوّر الأشياء من الخارج ، أو هو الذي يدور حولها دون النفاذ إلى الباطن . وقد ارتبطت الخارجيّة بالسطحية والسذاجة ! وهذا أيضاً غير صحيح ، فكثير من نظريات الحلول ووحدة الوجود قد تمّت باسم العقل ، كما هو معروف في العصر الوسيط المتأخر عند أموري دي بين ، وفي عصر النهضة عند جيوردانو برونو ، وفي الحديث عند سبينوزا ، وفي تراثنا الاسلامي القديم عند ابن رشد . فليس لكل فيلسوف عقلي نظرة خارجيّة للأشياء ، بل قد يكون العقل وسيلة للتوحيد بين الأشياء . فقد وحّد هيجل بين الظاهر والباطن ، وبين الداخل والخارج بالعقل . وفي تراثنا القديم ، وحّد المعتزلة بين الذات والصفات بالعقل ، كما وَحّدوا بين العقل والنقل ، وجعلوا العقل أساساً للنقل بالعقل ، ووحّد الفلاسفة بين الفلسفة والدين باسم العقل ، واعلاء لسلطانه . والعقل هو الذي يسري في التاريخ عند فلاسفة التنوير ،وهو المباطن للأشياء عند هيجل وبرنشفيج .

٤ ـ ثبات العقل . وقد وجهت إلى العقل أيضاً تهمة الثبات ، سواء في نفسه أو في الظواهر التي يتعامل معها ، لأن العقل لا يدرك إلاّ الثبات ، وعلى اكثر تقدير يبلغ ذروته في الميكانيكا التي تعني الحركة في نفس المكان . ولا يمكن للعقل إدراك المتغيرات إلاّ بتثبيت العوامل الأخرى . وقد روّج برجسون ايضاً لهذا الإتهام ، وجعل الأخلاق العقلية قائمة على الثبات والثبات من جنس الأسطورة كما هو معروف في الدين الثابت . ولأجل هذا الثبات قامت المذاهب الشامخة بعد ثبات الأساس ، وأقام كانط النسق الهندسي للعقل ، وأقام صرح المقولات كما تُقام الكاتدرائيات . وهذا غير صحيح تماماً ، فقد كان العقل باستمرار مرتبطاً بحركة التاريخ منذ القرن السابع عشر حتى القرن الماضي . فقد تتبع سبينوزا نشأة الدولة العبرانية وسقوطها بالنور الفطري . وقامت كل فلسفات التاريخ في القرن الثامن عشر عند كوندرسيه وفيكو وترجو بتحليل العقل ودرجة ظهوره في التاريخ ، وكان تقدم الروح الانساني في جوهره تقدماً عقلياً . ونشأ الحس التاريخي في القرن التاسع عشر على أساس عقلي ، فكان العقل هو التاريخ عند هيجل وأنصاره ، وكان تقدم الشعور الأوربي في جوهره عند هوسرل وبرنشفيج تقدماً عقلياً . لم يكن العقل غائباً عن حركة التاريخ ، بل كان هو الباعث عليها ، بل إن كانط نفسه في « نقد العقل الخالص » تحدث عن تاريخ العقل وتتبع تطور الوعي بتطابقه مع تطور العقل . وفي فلسفته للتاريخ ، تتطور الإنسانية ويكون شرط ارتقائها هو إنتقالها من الغريزة الى العقل . ويجعل لسنج تربية الجنس البشري مرهونة أيضاً بالانتقال من الحس والعاطفة إلى العقل ، كما حدث في الإنتقال من اليهودية إلى المسيحية ثم إلى عصر التنوير .

٥ ـ برودة العقل . وقد أُتهم العقل أيضاً بأنه بارد لا حياة فيه ، وأنه لذلك لا يستطيع أن يتعامل إلاّ مع الظواهر الميتة ، أي مع الطبيعة الصامتة ، وليس مع الطبيعة الحية . لقد كان نموذج اليقين في القرن السابع عشر هو الرياضة لأنها من عمل العقل ، ولكن علوم الحياة في القرنين التاسع عشر والعشرين ندّت

عن هذا النموذج ، واستحال تحويل الظواهر الحية الى ظواهر عقلية ، فالعقل والحياة متعارضان . وقد روّج لهذا الاتهام شلنج وكيركجارد ونيتشه وبرجسون ووليم جيمس وكل فلاسفة الحياة مثل دلتاي ودريش وفوييه وجويو . فالحياة تتميز بالطفرة وعدم الثبات وعدم إمكان التنبؤ بها وهي خصائص تعارض طبيعة العقل ، وتحرمه من أن يؤدّي وظيفته . والحقيقة ان العقل والروح كانا دائماً صنوان إنْ لم يكونا شيئاً واحداً . فالعقل عند فيثاغورس كان عملاً للروح ، وكان عمل الروح لديه عملاً عقلياً يظهر في تناسب الأعداد وإنسجام الطبيعة وتآلف الروح . وكان الإتحاد بالكون في صورته العددية وسيلة لتطهير النفس ، وكان إدراك ما في العالم من نُسَب عددية وسيلة لعلاج الأمراض ، وكان الأمر كذلك عند القديس أوغسطين ، فالرياضة خير مُعبّر عن حضور الروح ، بل إن الله نفسه لا يبدو إلاّ في الإيقاع الموسيقي والتآلف والإنسجام العددي . ولم يكن الكوجيتو الديكارتي إستنباطاً رياضياً أو عملاً بارداً من أعمال العقل ، بل إن « أنا أفكر » تعني أنني أشك وأفهم وأتصور وأثبت وأنفي وأريد ولا أريد وأتخيّل وأحس أيضاً ، وكلها أفعال للشعور الحي مصاحبة للوعي . بل إن العقل عند كانط كان هو الحياة في أنقى صورها ، وهي صورة التأمل الخالص للنجوم في السماء والقانون الخلقي في النفس . وقد ظهر الاتحاد بين العقل والروح على أوضح ما يكون في اللغة فعند هيجل Geist هي الروح أو العقل ، وكذلك mind تعني العقل أو الروح ، وعمل الشعور عند هوسرل تحليل عقلي للتجربة الحية . والحدْس عند برجسون هو تعاطف عقلي . والوعي عند برنشفيج ، في وصفه لتقدم الوعي في الفلسفة الغربية ، وعي عقلي يظهر في الرياضة والفلسفة العقلية . ولا يختلف ما يقوله برجسون عن وظيفة الحَدْس (وهي الإتحاد بالواقع لرؤ ية ماهيته وجوهره) وبين ما يقوله برنشفيج عن وظيفة العقل وهي رؤ ية الروح بالروح ، بل إن كلاً منهما في تعريفه للحَدْس يستعير عبارات الآخر[٢] ، ومن ثمّ لا يكون هناك فرق بين ما قام به برجسون مِنْ وصفٍ للحَدْس في الطبيعة على انه إندفاعة الحياة أو تطور خالق وبين ما قام به برنشفيج مِنْ وصفٍ لتطور الفلسفة الأوروبية على أنه تطور للوعي وهو العقل أو لمراحل الفلسفة الرياضية التي تعبّر عن تطور الروح ، وهو العقل ايضاً ، أو لتطور العليّة في الطبيعة وهي ايضاً تطور للتجربة الانسانية وهي تجربة روحية وعقلية . وإن ما سمّاه بـ L'esprit de Finesse يجتمع فيه العقل والروح ، كما أننا لا نستطيع الجزم فيما إذا كانت مونادولوجيا ليبنتز عملاً عقلياً أم تأملاً صوفياً إستطاع أن يجمع بينهما في إحساس ميتافيزيقي مرهف .

٦ ـ حتمية العقل . وقد ارتبط العقل دائماً بالحتمية ، وذلك لقيام العلم على العقل وإرتباط العلم في صورته التقليدية بحتمية قوانين الطبيعة . فالعقل بعد أنْ يسيطر على الطبيعة يفرض قانونه عليها ، وهذا القانون الذي استمدّه منها لا يسمح بالتغير . فاذا ندّت بعض ظواهر الطبيعة عن القانون العقلي، اهتزّ العقل وعاد لصياغة قانون أوسع وأشمل من أجل السيطرة على هذه الظواهر الجديدة . فالعقل لا يعمل إلاّ في مجال حتمية العلم . وهذا غير صحيح ، لأن العقل عند الفلاسفة ارتبط دائماً بالحرية منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى كانط والكانطيون من بعده . فالفعل العقلي هو الفعل الحر . كما أن الحتمية لا تصدق على العلم الحديث الذي أصبح قائماً منذ هيزنبرج على مبدأ اللاتحدد ، وأصبحت

(٢) أهدى برنشفيج كتابه « تقدم الوعي في الفلسفة الغربية » إلى برجسون .

المصادفة جزء من بناء العلم[٣] . بل ان العقل مثل الحَدْس وإرادة القوة ، وإندفاعة الحياة ، والفكرة ـ القوة Idée -Force تقوم كلها على الحتمية البيولوجية ، فالفعل الحر هو الذي ينبثق من حتمية الذات أو من الضرورة الكامنة في الكائن الحي دون اختيار بين البواعث وتفضيل احدها على الآخر ، لأن الإختيار فعل عقلي ، والحرية هي الجبر الذاتي .

٧ ـ النظر دون العمل . وقد أُتهم العقل دائماً بأنه أساس كل اتجاه نظري ، وأنه كان باستمرار منذ القِدَم وسيلة للتأمل وأداة للحكمة النظرية ، فكان العاقل هو الحكيم الذي يأخذ من العالم موقف المتفرج المحايد من الأحداث ، فالفعل هو ضعف في التأمل على ما يقول أفلوطين . وفي عالمنا هذا ، ليس المهم هو فهم العالم بل تغييره . فبدلاً من العقل هناك الفعل ، وبدلاً من الحكمة هناك البروليتاريا ، وبدلاً من الفلسفة هناك الحزب ، فالبراكسس Praxis ، هو الوريث الوحيد للوغوس Logos . وهذا نقد وإنْ كان يَصدِق على بعض الفلسفات المثالية التي لا تودّ الخروج من الفكر لأنها لا تريد إلاّ تبرير الوضع القائم دون تغييره ، إلاّ أنه لا يَصدِق على كل الإتجاهات النظرية . فعند القدماء كان هناك توحيد بين النظر والعمل ، وكان العقل عند سقراط وأفلاطون وأرسطو عقلاً عملياً يبدو في الفعل الخلقي . ويؤرخ برنشفيج لتقدم الوعي في الفلسفة الغربية إبتداءً من العقل عند سقراط . فإن قيلَ أن الفعلَ الخلقي فعل فردي وليس فعلاً جماعياً ، فإننا نجد ان العقل العملي عند أفلاطون خاصة عقل سياسي يقوم بتنظيم المدينة . وفي العصور الحديثة ظهر العقل العملي مواكباً للعقل النظري ، بل إن الفلسفة الحديثة كلها نظرة خلقية للعالم قبل أن تكون نظرية في المعرفة خاصة عند كانط ، فالعقل العملي لديه أساس العقل النظري . صحيح أنه يصدر عنه فعل فردي طبقاً لمبدأ خلقي ، وبحرية تامة ، ومستقلاً عن الجماعة وعن حركة التاريخ ، ولكن العقل ليس مسؤولاً عن هذا الطابع الفردي . فالعمل ايضاً هو عمل الجماعة ، أو عمل الجماهير ، أو حركة التاريخ ، والممارسة الفعلية جزء من النظر ، والنظر والعمل واجهتان لعملية واحدة ، النظر أساس للعمل والعمل يقوم على النظر ويولّده .

٨ـ مثالية العقل . عُرف عن العقل انه اساس المثالية ، وان معظم الإتجاهات المثالية قد قامت باسم العقل ، وكلما نُقِدت المثاليات نُقِد العقل معها . فما دام العقل والواقع متعارضين فكل مَنْ يلجأ إلى العقل يبتعد عن الواقع . ولذلك باءت كل المحاولات القديمة للتوفيق بين افلاطون وأرسطو بالفشل ، لأنها في الغالب كانت لحساب أفلاطون . وكل المحاولات الحديثة للجمع بين العقلي والحسي انتهت إلى التجاور أو إلى الربط الخارجي دون ايجاد طريق ثالث يجمع بينهما باستثناء هيجل وهوسرل اللذان استطاعا بالفعل شق طريق ثالث ، وكذلك معظم فلاسفة الحياة إبتداءً من دلتاي ودريش ونيتشه حتى فوييه وجويو وبرجسون ووليم جيمس . والحقيقة ان العقل غير مسؤ ول عن المثالية والمسؤ ول عنها هو الذاتية ، فهناك تيارات مثالية ذاتية دون ان تكون عقلية . والعقل بطبيعته موضوعي لأن الواقع واجهة ثانية له . فقد اعتمد أرسطو على العقل دون ان يقع في المثالية ، وكذلك اعتمد سبينوزا وهيجل على العقل دون ان يقعا في الذاتية . واعتمد جون ستيوارت مِلْ على العقل ، ووضع منطقاً للإستقراء . كما اعتمد الأصوليون القدماء على العقل ، واكتشفوا منطق العلّة . فالعقل ليس مسؤ ولاً عن المثالية لأن هناك العقل

---

(٣) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، الباب الثاني ، الفصل الثاني .

الاجتماعي ، والعقل السياسي . والمثالية كما قلنا موقف ذاتي خلقي اكثر منها موقف معرفي علمي .

٩ ـ بورجوازية العقل . وقد قيلَ منذ القرن الماضي أن العقل هو سلاح البورجوازية الناهضة التي ورثت المجتمع الإقطاعي ، وحوّلت ثرواته اليها . فالعقل يساعدها على الترشيد وعلى تنظيم العمل . فالعمليات المصرفية وعلاقات الإنتاج بل والتصنيع نفسه يتطلّب درجة عالية من التنظير وان الذي يفرقُ أنماط الانتاج هو درجة التنظير . فالعمل اليدوي أو الصناعة التحويلية لا يتطلبان إلاّ جهداً عضلياً وتنظيراً بدائياً ، في حين ان الإنتاج الكبير يحتاج الى تنظير على مستوى رفيع ، لذلك ظهر العقل مواكباً للثورة الفرنسية لأنها ثورة بورجوازية ورثت الإقطاع القديم . وقد يكون ذلك غير صحيح تماماً لأن العقل أداة يمكن استعمالها في كل نظام اجتماعي ، ويمكن لكل طبقة ان تعتمد عليها ، بشرط وجود مستوى معين من الثقافة . فالنظام الاشتراكي يقوم على التخطيط ، والتخطيط يعتمد على العقل . والتصنيع القائم على الترشيد لا يخصّ نظاماً دون نظام ، فهو موجود في المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي على السواء . كما تعتمد البروليتاريا ، أو على الأقل طليعتها ، على العقل من اجل تخطيط الثورة والإعداد لها . فليس العقل أداةً لطبقة بعينها أو لنظام بعينه ، بل أداة يمكن لكل طبقة ولكل نظام استعمالها . والمجتمع الذي يرفضه هو مجتمع الخرافة والوهم الذي يعتمد على الإلهام والسحر وقوة الموروث وإرهاب السلطة . والحقيقة أن وصف الثورة الفرنسية بأنها ثورة بورجوازية ليتمّ بطريقة إرتدادية لأن مفهوم البروليتاريا لم يكن موجوداً بعد ، وإنّ كانت الطبقة العاملة من الفلاحين والعمال موجودة بالفعل كما حدث في حرب الفلاحين . وإن العقل الذي كان أداة الثورة هو نفس العقل الذي حارب الاقطاع والوهم والخرافة والسلطة الدينية والسياسية ، وهو العقل الذي طالب بالعدالة الاجتماعية .

١٠ ـ تبريرية العقل . وقد قيل عن العقل انه يبرر كل شيء ، وانه قادر على ايجاد الحجج والبراهين على صدق أي شيء ، فيمكن مثلاً إثبات أن الله واحد بالعقل كما يمكن إثبات ان الله ثلاثة بالعقل ما دام مقياس الصدق العقلي ، هو الإتساق وعدم التناقض . وتاريخ الفكر مملوء بالبراهين على صدق شيء وبراهين اخرى على كذب نفس الشيء ، وكل البراهين مقنعة . وتاريخ الفكر الديني في العصر الوسيط شاهد على ذلك . كان العقل باستمرار مبرراً للايمان حتى في العصور الحديثة حين استطاع العقل القيام بنفس الدور ، لكن بمناهج اكثر عقلية ، وأدعى إلى القبول والتصديق . ويمكن أن يُقال أن الفلسفة الحديثة في جانبها المثالي إنْ هي إلا تبرير للايمان القديم على مستوى عصرٍ كان فيه العقل بمثابة إله . والحقيقة ان هذا غير صحيح تماماً ففي العقل قوة هائلة على الرفض . فمنذ العصر الوسيط خرجت كل حركات الهرطقة باسم العقل . وفي العصر الحديث رُفِض التشبيه والتجسيم باسم العقل . كان العقل أيضاً ضد السلطة . وكانت المثالية الترنسندنتالية تحتوي ايضاً على قوة رفض كما هو الحال عند فشته في « نظرية العلم » ، وكما بيّن ماركيوز اخيراً في « العقل والثورة » فإن المثالية في بعض الأحيان تكونُ نظرية وثورية في حين ان الوضعية قد تكون مجرد تبرير للوضع القائم ، كما بيّن ايضاً ان السلب عند هيجل في جوهره رفض[٤] . العقل قد يكون تبريراً ولكنه أيضاً يكون ثورة .

١١ ـ تفاؤ ل العقل . وأخيراً ، قيل عن العقل أنه يؤدّي الى التفاؤ ل المطلق وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان ، وأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، وأن كل ما في هذا العالم خيرٌ وحق ، وان الشر لا وجود له ، وأن

---

(٤) انظر : « العقل والثورة عند هربرت ماركيوز » في هذا الكتاب .

الكون كله يخضع لنظام متجانس ولإنسجام مُسبق Préétablieharmonic كما هو معروف عند ليبنتز ﴿وكل شيء خلقناه بقدر﴾ . وما الموت إلّا خبرٌ يُنشرُ في آخر صفحة من الجريدة لا يقرأه الناس على مايقول برنشفيج آخر ممثلي التيار العقلي وآخر المتفائلين . وحين يتخلّص الفيلسوف من العقل ويكتشف الحياة فإنه ينقلب من التفاؤل للتشاؤم كما حدث لشوبنهور حين أراد أن يتخلص من الحياة بالفن وكما حدث لكامو حين أراد أن يتخلّص من تناقض الوجود بالإنتحار . والحقيقة ان نزعة التفاؤل ليست نقداً حتى ولو كان العقل مسؤ ولاً عنها ، لأن الحياة تتوقف إذا تخلّت عن الأمل، فبالأمل تتخلّق المقاصد وتتولّد الغايات كما هو معروف عند اقبال وليس كل فيلسوف حياة أو وجود متشائمًا ، فبرجسون فيلسوف حياة ولكنه متفائل إذ ينتصر الحدْس في النهاية بعد مسار طويل ينتصر فيه على المادة والعقل ، ويظهر في نداء البطل وفي تضحية المسيح . والتصوف كله وإن كان في ظاهره موقفاً متشائماً من الحياة إلّا أنه يتحرك بالأمل في الإتحاد بالله أو بالكون . وجابريل مارسل فيلسوف وجود مثل كامو ، ولكنه يضع ميتافيزيقا للأمل . فإنْ كان العقل يؤدّي إلى التفاؤل بالفرد ، فإن الحياة قد تؤدّي إلى التشاؤم وقد تؤدّي إلى التفاؤل .

ثانياً ـ إنتصار العقل :

وما دمنا بصدد الحضارة الغربية فإن الحديث عن إنتصار العقل أولى من الحديث عن أزمة العقل ، فهي حضارة اثبتت أن كفاح العقل الطويل ضد الخرافة والوهم والإرهاب لا بدّ وان ينتصر في النهاية . وهذا ما دعا ببعض الفلاسفة إلى التحوّل إلى العنصرية من فرط إعتزازهم بقدرة الغرب على التنظير rationlization كما حدث عند فيبر وياسبرز . ولكن الحقيقة يجب أن تُقال مع هوسرل وبرنشفيج من أن تاريخ الحضارة الأوربية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره في النهاية .

لقد بدأ الشعور الأوربي ، منذ بداياته الأولى ، بالاستشهاد في سبيل العقل في شخص سقراط ، وفي منهج المناقشة الحرة المفتوحة ، ومطالبة الآخرين باستعمال العقل ، فالعقل يرفض تعدد الآلهة ، ويرفض التكسّب بالعلم ، ويرفض الجهل لأنه رذيلة ، ويتعرّف على الذات ، ويكشف عالم الشعور ، ويضع الوجود الانساني في الصدارة معلناً بداية عصر التنوير ، ويأتي أرسطو فيضع العقل أمام الطبيعة ، ويجهل مهمته في تحويل الظواهر الطبيعية الى علّة ومعلول ، فيجد ان الموجودات تتجوهر بالصورة ، ثم يخصص للصورة ، وهي أفضل نتاج للعقل ، مبحثاً خاصاً في المنطق . وعند الرواقية نجد ان الطبيعة عاقلة ، وأن الحكيم هو الذي يعيش وفقاً للعقل أو وفقاً للطبيعة .

ومنذ ظهور المسيحية والعقل يكافح ويثبت سلطانه أمام الإشراقيات الجديدة أو التعقيدات التي تبغي لها السلطة ان تكون مسلمات . فطوال العصر الوسيط المتقدّم (من القرن الأول حتى السابع) نشأت معظم حركات التحرر داخل الكنيسة باسم العقل ، معلنة أن هناك طريقاً غير الطريق الرسمي الذي يغلب عليه الايهام والتواطؤ . فقد أنكر آريوس الوهية المسيح ، وأثبت له طبيعة واحدة وهي الطبيعة الانسانية باسم العقل ، وأعلن بيلاج ان الحرية الانسانية لا تحتاج الى معونة خارجية من فضل أو نعمة باسم العقل . ولا يعني العقل هنا العقل النظري الخالص أو العقل التصوري ، فذلك من وضع الفلسفة الحديثة ، بل يعني مجرد الفهم ، ورفض التناقض ، والتخلي عن التقليد ، والنفور من التبعية للسلطة ، والإصرار على إعلان الحق حتى لو تواطأ الجميع على اخفائه وإنكاره . ورُفِضت الأقانيم باسم العقل ، كما رُفِض السجود للصور والتماثيل ، وهكذا لم يخلُ عصر من

عصور المسيحية الأولى من ثورة على الطريق الرسمي باسم العقل النظري او العقل العملي أو العقل الاجتماعي أو العقل السياسي . فالرفض يعني التعقل والوعي والإدراك ، وكلها مظاهر للعقل .

وكما انتشرت المسيحية في القرون الأولى بعد تمثّلها للفلسفة اليونانية وبعد ان قام الآباء المدافعون عن المسيحية بالترويج لها ، معتمدين على الثقافة اليونانية ، ظهر التيار العقلي في الفكر المسيحي في العصر الوسيط المتأخر (من القرن الثامن حتى الرابع عشر) بفضل عدة عوامل أو تيارات عقلية وافدة ، مثل إعادة اكتشاف أرسطو ، والتخلي عن أفلاطون بعد أن أدّى غايته في صياغة العقائد المسيحية الأولى ، وقيام بويس بشروح على أرسطو ساعدت على تثبيت دعائم التفكير العقلي ، وظهور مفكرين يبحثون في اللغة والاسماء وينقلون الفكر من مستوى الشيء الى مستوى الدلالة ، كما حدث عند دينيز الاريوباجي ، وظهور مفكرين آخرين يقرنون بين الفلسفة والدين ، ويعتبرون أن العقل يمكن أن يكون دعامة للإيمان ، ويحاولون تبرير الايمان بالعقل مثل اريجين . ثم آثر البعض الاستفادة من الجدل اعظم استفادة ، فأقاموا العقائد على الجدل العقلي ، ووحّدوا بين العقل والايمان ، ولم يعد في الايمان شيء يندّ عن العقل ، ومنذ ذلك الحين شقّ العقل عصا الطاعة على الايمان ، وأصبح التعارض قائماً بين الجدل عند العقليين واللاهوت عند الايمانيين ، وعلى رأس هؤلاء كان انسيلم البيساطي وبيرانجيه التوري . وقد ساعدت ترجمة الفلسفة الاسلامية - التي كانت نموذجاً لتعقيل الايمان - ساعدت على تقوية التيار العقلي ، فظهر انصار ابن رشد اللاتين ، يأخذون بنظريته في التأويل ، والقول صراحة بقدم العالم ، وانكار حشر الاجساد وعلم الله بالجزئيات ، واصبحت الفلسفة الاسلامية بالنسبة للفكر المسيحي رمزاً للالحاد والكفر يُقدم انصارها الى محاكم التفتيش . وربما لأول مرة في تاريخ الفكر اليهودي ، تظهر فلسفة عقلية في القرن الثالث عشر في اسبانيا ، تبلغ ذروتها عند موسى بن ميمون ، وهو ما يطلق عليه اليهود اسم العصر الذهبي للفكر اليهودي ، كل ذلك كان مظاهر انتصار العقل ضد الخرافة والعقيدة والتسليم المسبق والسلطة .

وإذا كانت حركات الاصلاح الديني قد تمّت باسم الايمان . ورفضت السلطة والتوسّط باسم الحرية ، وتخلّت عن الكهنوت من أجل دعوة الحياة ، وترجمت الكتب المقدسة الى اللغات الوطنية باسم القومية ، فإن حرية التفسير للكتاب المقدس قد فرضت نفسها باسم العقل . وإذا كان الاتجاه الانساني قد ظهر أيضاً باسم الحرية والانسان والعدالة الاجتماعية ، فإن العقل كان جوهر الانسان الذي به يستطيع ادراك موقفه في العالم . وفي نفس الوقت ظهرت حركة رفض للقديم تقوم على نقد الموروث ، وإعتبار أن كل ما قاله القدماء وهمٌ يحتاج الى تمحيص ، فهاجم بتروس راموس ومونتني العقائد القديمة إعتماداً على العقل ، كما قام عديد من الفلاسفة بالدعوة للتجديد ومعارضة كل الموروث الديني أو الفلسفي أو العلمي ، وعلى رأس هؤلاء جيوردانو برونو اكبر ممثل لروح عصر النهضة . وفي هذا العصر أيضاً نشأ العلم ، بعد ان رفض الشعور الاوروبي المسلّمات السابقة والعقائد الموروثة ، فأصبح الواقع عارياً من كل فكر ، وخالياً من كل نظرية . نشأ العلم من اجل اعطاء اساس نظري جديد لفهم الواقع ، وفي هذه المرة ، خرجت النظرية مستمدة من الواقع نفسه ، ومُصدَّقاً عليها بالتجربة . ومن ناحية اخرى ، تحوّلت الطبيعة الى رياضة على يد جاليليو ، وهو أروع تنظير بدأت به العصور الحديثة على ما يصف هوسرل وما اسماه Mathematizierung der Natur واصبحت الطبيعة كعلم نظري ضد عالم الأشباح والأوهام ، والقوى والعلل البعيدة ، والأسباب المجهولة ، والشخصية الخفيّة التي تحدث الظواهر الطبيعية .

وما أن حلّ القرن السابع عشر حتى اصبح العقل إلهاً ، وأُعطيت له كل صفات الله من الإطلاقية والشمول

واليقين والصدق والاتساق . فقام برفض كل الموروث ، ولم يقبل شيئاً على انه حق ما لم يثبت انه كذلك ، وضاعت سلطة القديم ، لا لأنه قديم ، بل لأنه متبوع بلا نقد أو تمحيص . وضِعَ الوضوح والتميز كمقياسين للصدق . وأصبح العقل « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، ونوراً فطرياً يقود الى الصواب ، دون الاستعانة بوحي أو بسلطة أو بمفكر عظيم سابق . كان عمل العقل ضد الخرافة والوهم اللذين يغلّفان الواقع ، ويمنعان من وصول العقل اليه ، ففي اللاهوت ، تمّ القضاء على آخر ما تبقى من التشبيه والتجسيم ، واستطاع العقل بمفرده التوصّل الى التوحيد العقلي الخالص ، كما حدث عند المعتزلة من قبل ، مِنْ تصور الله على أنه ذات خالصة لها صفات مطلقة ، ولا تشارك الانسان في شيء . اصبح العقل اساس الوحي ، ووضِعَ الدين في حدود العقل وحده كما فعل كانط ، فضاعت الخصوصية Particularisme التي كانت تقترب في كثير من الأحيان من الغرور والعنصرية ، وحلّ محلها الشمول Universalisme وبدل أن كانت لدينا أديان خاصة ، أصبح لدينا واحد شامل وهو دين العقل . وفي الطبيعة ، أمكن تحويل العالم الى مفاهيم رياضية مثل الحركة والامتداد ، كما أمكن تحويل الهندسة الى جبر ، والسطوح والاحجام الى رموز ، على ما هو معروف في الهندسة التحليلية التي تُعدّ أعظم إنجازات العقل في القرن السابع عشر . وفي مجال الانسان ، أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم على ما هو معروف من واقعة الكوجيتو . فالانسان هو الفكر الخالص ، وليس مجرد حيوان ناطق ، بل هو الناطق الخالص ، مرادف للموجود ، كما امكن السيادة على الانفعالات بالعقل ، وجعل العقل هو المنظّم لنشاط الإنفعالات والمسيطر عليها . ووضِعَت الأخلاق العقلية ، وأصبحت الأخلاق ثمرة للميتافيزيقا .

وفي القرن الثامن عشر خرج سلطان العقل من ميدان الفكر والعلم والانسان العاقل الى ميدان الطبيعة العامة والمجتمع العريض . وكان سبينوزا هو فاتحة عصر التنوير في الفكر اليهودي ، فهو الذي اخرج العقل من نطاقه الضيق ، وطبّقه في السياسة والتاريخ والإجتماع ، ولذلك كان رائد الروّاد التنوير في القرن الثامن عشر حين أصبح عملية اجتماعية ، أو دوراً حضارياً يقوم به المفكرون من أجل القضاء على الوهم والخرافة ، لا في العلم فقط ، ولكن ايضاً في الحياة اليومية(٥) . كان دور التنوير هو إقامة الحياة في كل أنشطتها على العقل(٦) . فأصبح الدين خاضعاً للعقل وليس فقط في حدود العقل ، لذلك إستطاع العقل القضاء على كل بقايا السلطة والخرافة والعقائد الموروثة والتعصب طبقاً لنصيحة فولتير « اسحقوا الملعون بالاقدام Ecraser L'enfame » . والملعون هو كل مَنْ يُمثّل الخرافة والجهل والوهم والإرهاب والتسلّط والوصاية والنفاق والكذب والتضليل . وبعد أن استنار العقل ، سرعان ما اكتشف الطبيعة المادية ، لم تعد الطبيعة مجرد دليل على الخالق كما كانت في العصر الوسيط ، بل اصبحت كوناً له نظامه الذاتي المستقل . ولم تعد روحاً تسبّح باسم الرب الأعظم ، بل اصبحت مادة تُدْرَك بالحواس . اصبح الانسان بريئاً من كل خطيئة ، ومسؤ ولاً عن ذاته ، ينظّم علاقاته بالآخرين عقد اجتماعي ، كما انتشرت افكار الحق الطبيعي والعدالة الاجتماعية واستطاع القرن التاسع عشر جني ثمار انتصار العقل في القرون الماضية ، فتوالت الاكتشافات العلمية بعد أن تمّ وضع العقل في مقابل المادة ، وأمكن السيطرة على الطبيعة ككل وعلى ظواهرها الجزئية . تقدّمت الأبحاث في العلوم الطبيعية ، وأثبت العقل جدارته في تحليله للمادة ، والسيطرة عليها ، والتنبؤ بمسارها . كما أمكن تطبيق هذه الأبحاث بصورة رشيدة ، فنشأت حركة التصنيع التي تقوم على

---

(٥) انظر : « رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا » ، وأيضاً : « الدين في حدود العقل وحده لكانط » . في هذا الكتاب.

(٦) انظر تحليل كاسيرر لفلسفة التنوير في La philosophie des lumières

تنظير الجهد في الآلة . ولما تحوّلت كل افكار عصر التنوير الى علوم ، اصبح نقد العقد والنصوص علماً لنقد الكتب المقدسة ، فتحوّل ماظنّه القدماء عقائد موحى بها أو نصوصاً مقدسة الى موضوعات لعلم تاريخ الأديان المقارن ، وأمكن تتبع نشأة النص وتطوره في خط موازٍ لنشأة العقيدة وتطورها . وقامت فلسفات التاريخ على مفهوم التقدّم الذي وضعه القرن الثامن عشر ، ووضح فعل التاريخ في اكمال الحقيقة بعد كشفها وتطورها . وانتشرت الأفكار الاجتماعية ، وقامت الثورات محققة مُثُل العدالة وحقوق الطبقات الكادحة ، فكان للعقل العملي الأولوية على العقل النظري ، وكانت قضية التغيير سابقة على قضية الفهم .

وفي القرن العشرين الذي ظهر فيه ما اصطلح على تسميته بأنه أزمة العقل ، توالت انتصارات العقل ولم تخب الاتجاهات العقلية ، ففي أواخر القرن الماضي بعد ان توالت الشروح والتفسيرات حول كانط ، وبعد ان تكاثرت عليه التفسيرات الحسية والتجريبية والوضعية ، ظهر الكانطيون الجدد من أجل إحياء كانط من جديد بالعود الى أفلاطون ، وإعادة تفسير أفلاطون على أساس كانطي . فكتب ناتورب « نظرية المُثُل عند أفلاطون » ، كما كتب كاسيرر « فلسفة الرمزية » وكتب كوهين « نظرية كانط في التجربة » ، وفي فرنسا وضع رينوفييه أسس الكانطية الجديدة . كما حاول هارتمان وضع نظرية في المعرفة تقوم على تصنيف المقولات وإعادة بنائها . ومن هذه البيئة خرجت الفينومينولوجيا لحلّ المشكلة الكانطية على أساس جديد، وجعلت الشعور تياراً حياً من التجارب بعد أن كان بوتقة للمقولات الفارغة ، وأصبح الشعور واضعاً بأفعاله للموضوعات يقوم بملء المقاصد ، ويتجه نحو العالم ، بعد أنْ كان سلبياً محتّماً عليه استقبال المُدركات الحسيّة من خلال الحواس . فالفينومينولوجيا ليست تياراً معادياً للعقل ، كما يبدو ذلك في بعض الاحيان عند برجسون ، بل يقوم العقل فيها بتحليل التجارب الحية ، وتحويل الواقع الى مثال وتتبع تطور الشعور الاوربي ، وترى فيه كفاحاً للعقل وانتصاراً له ضد الاتجاهات المادية والصوريّة في آن واحد . واذا كانت الفينومينولوجيا أساساً منهجاً في الايضاح Klarung فإن الايضاح هو أحد جوانب التنوير Aufklarung ولكنه تنوير في الشعور ، وإبعاد الغموض عن رؤياه لموضوعاته[٨] . وقد كانت الحقيقة عند هوسرل ممثلة في نظرية المثل ، وفي نقطة ارشميدس ، وهندسة أقليدس ، أي في نظريات العقل الخالصة . ومن ناحية اخرى ظهر تيار مثالي عقلي آخر ، يحيي المثالية العقلية القديمة منذ ديكارت ، ويرى فيها موطناً لظهور الوعي ، ولتقدم الروح . فكان هاملان يدعو لذلك التيار ، ويجعل محور محاضراته عنه ، وكان العالم لديه ما زال تمثّلاً كما هو معروف عنه في كتابه « محاولة في العناصر الاساسية للتمثل »[٩] . اما برنشفيج فهو الذي وصف تقدم الوعي في الفلسفة الغربية على أنه تقدم عقلي ، وأرّخ للمثالية الغربية ، وأعتبرها الممثّل الوحيد للنزعة الانسانية في الغرب ، فالعالم لديه هو المِثالْ ، لذلك كان فيثاغورس نموذج الفيلسوف ، وإن عظمة مصر ، على ما يقول ، ليست في مصر بل في علم الآثار المصرية Egyptlogie ، وكان هذا التيار المثالي الذي استمرّ عند لالاندوجوبيه وجيرو والكييه أحد مظاهر كفاح العقل ضد الاتجاهات المادية وريثة القرن التاسع عشر وتطبيقاتها في العلوم الانسانية خاصة في علم النفس . كما استمرّ التيار العقلي أيضاً عند باشلار ابتداء من فلسفة العلم ، فالنشاط الانساني لديه في جوهره نشاط عقلي تطبيقي ، واستمرّ هذا التيار في فلسفة العلوم وفي الرياضة والمنطق ، كما وضح في العلوم الرياضية المنطقية الجديدة كالمنطق الرياضي

---

(٧) انظر : « القاموس الفلسفي لفولتير » في هذا الكتاب .

(٨) انظر : « الفينومينولوجيا وازمة العلوم الأوروبية » في هذا الكتاب .

(٩) Essai sur lesèléments principaux de la représentation.

والمنطق الرمزي . وإن الفلسفة التحليلية نفسها التي تمثّل إحدى تيارات الفكر المعاصر لهي أساساً نظرية في عمل العقل وفي وظيفة مفاهيمه . بل إنه في قلب مايسمى بأزمة العقل في القرن العشرين ، ظهرت الاتجاهات الصورية في العلوم الانسانية التي تدعو الى تطبيق مناهج العلوم الرياضية ، وآخر مكتشفاتها كنظرية المجموعات ، في العلوم الانسانية ، محققة بذلك عوداً الى النموذج الرياضي القديم في القرن السابع عشر . فظهرت الاتجاهات الصورية في المنطق واللغة وعلوم النفس والاجتماع والاقتصاد . كما ظهرت البنائية تحاول تحويل الوقائع الى أبنية خالصة ، وهي أبنية عقلية ، وتحقق نوعاً من العود الى كانط . كما ظهرت الاتجاهات الصورية في الفن بعد ان تشبّع بالرومانسية والمضمون ، وأراد العود الى الشكل كما كان في العصر الكلاسيكي ، فنشأ الفن التجريدي في السينما والمسرح والرسم والتصوير والموسيقى . بل إن الواقعية الاشتراكية نفسها أصبحت مهددة بالاتجاهات الصورية والتجريدية من اجل واقعية بلا ضفاف ، أو لجعل الرمز أكثر تعبيراً عن الواقع من الواقعية المباشرة ، بل إننا نجد ايضاً في قلب الفلسفات الوجودية تحليلاً عقلياً خالصاً حتى أنه ليصعب علينا التفرقة بين تحليلات بسكال في « الخاطرات » وتحليلات سارتر في « الوجود والعدم » ، وبين تحليل انجلز لجدل الطبيعة ووصف سارتر للعمل الشامل في التاريخ في « نقد العقل الجدلي » .

ثالثاً ـ البحث عن طريق ثالث :

ليس ما اصطلح على انه أزمة العقل وليد العصر الحديث أو هذا العصر . فقد كان ذلك موجوداً بهذا المعنى في كل عصر ، وكانت هناك تيارات مستمرة معارضة للعقل أو على الأقل تبين حدوده ، وتؤمن بأن وسيلة المعرفة هي نور آخر وراء العقل يدرك موضوعات خارج الطبيعة ، ففي الحضارة اليونانية التي عُرف عنها أنها حضارة العقل ، كانت هناك الأساطير التي لا تسير حوادثها وفقاً لقوانين العقل ، والتي لا يتبع أبطالها طريق العقل . وكانت هناك النِحل الروحية الخالصة ، مثل نحلة أورفيوس ، أو آثار من الديانات الشرقية القديمة . وكان أفلاطون يكمّل بناءه العقلي بالأساطير ، على ما هو معروف في محاورة طيماوس في تفسير نشأة العالم ، أو في محاورة الجمهورية في أسطورة الكهف . وظلّ هذا التيار الافلاطوني في العصر الوسيط المتقدم في مدرسة الاسكندرية ، وظهر أوضح مايكون في التيارات الغنوصية التي ملأت القرون الثلاثة الأولى ، سواء مابقي منها داخل الكنيسة مثل أوغسطين أو ماخرج عنها مثل فلانسان وبلتزار ، واستمرّ هذا التيار الاشراقي في العصر الوسيط المتأخر حتى في الوقت الذي ساد فيه العقل بسيادة الفلسفة الارسطية التي حلّت محلّ الافلاطونية ، وظهر في التصوف في مدرسة شارتر وعند القديس برنار والقديس بونافنيتر وريتشار سان فيكتور والمعلم ايكهارت . بل إن حركات الاصلاح الديني قد قامت باسم الايمان وليس باسم العقل ، فقد كان لوثر أوغسطينياً ، وكان الايمان لديه كافياً بذاته لا يحتاج الى برهنة عقلية لأنه يتمّ في اللحظة التي يكشف الله فيها عن نفسه كما لا يحتاج الى أعمال في صورة طقوس أو شعائر . وفي نفس العصر ظهرت داخل النهضة حركات لا عقلية يمثّلها التصوف الأفلاطوني كما هو الحال عند نيقولا الكوزي ويعقوب بوهمه والتصوف المسيحي التقليدي كما هو الحال عند القديسة تريزا والقديس يوحنا الصليبي والقديس فرنسوا السالي . فما يبدو على أنه وليد العصر الحديث هو في الحقيقة تيار مستمر لم ينقطع منذ بداية الشعور الاوربي لأنه يمثّل جانباً من جوانب الحياة ، يظهر أو يخبو ، تبعاً لظروف العصر ومتطلباته الدينية . حتى في القرن السابع عشر الذي كان فيه العقل إلهاً كان هناك بسكال يؤكد أن للقلب دواعي لا يفهمها العقل بالرغم من عقلانيته الحادة واكتشافاته الرياضية والطبيعية . ولم يخب هذا التيار بالفعل إلاّ في القرن الثامن عشر في فلسفة التنوير التي كانت مهمتها أساساً القضاء على

بقايا الخرافة والوهم وتحقيق وحدة الشعور الأوربي في العقل الذي يسيطر على جميع نواحي الحياة أو في الانسان ، أو في المواطن ، أو في الطبيعة . ليس العصر الحديث اذن أو هذا العصر بالذات مسؤ ولاً عن أزمة العقل ، وليست ازمة العقل طابعاً مميزاً للعصر الحديث لأن التصوف والإشراقيات كانت مزاحمة له ، ولذلك دلالته على درجة التقدم الذي يبلغه كل عصر والذي تصل اليه كل حضارة .

ولكن ارتبطت ما اصطلح على تسميته بأنه أزمة العقل بالعصر الحديث حتى اصبحت عنواناً ، ودليلاً عليه ، والحقيقة ان ازمة العقل في العصر الحديث تعني البحث عن طريق ثالث بين الاتجاه العقلي الذي تمثّله الفلسفات المثالية الذاتية والإتجاه التجريبي الذي تمثّله الإتجاهات المادية والعلمية والموضوعية . وحيرة علوم الانسان أو علوم الحياة بين هذين التيارين ، فمرة تكون عقلية رياضية فيضيع عالم الحياة ، ومرة تكون تجريبية مادية فيتحول الوجود الانساني الى موضوع ، وظلّت هذه الحيرة طوال العصر الحديث ، واشتدّت في الفلسفة المعاصرة . وظهر عديد من التيارات يدّعي كل منها أنه يمثّل الطريق الثالث . وأهم هذه التيارات التي اصطلح على تسميتها بأنها تيارات لاعقلانية تعبّر عن أزمة العقل هي التيارات الآتية[١٠] .

(١) معركة كيركجارد ـ هيجل :

ثار كير كجارد على خطأين أساسيين : العقل الجدلي والعقل الموضوعي . أو إنْ شئنا رفض أن يُدخِل الوجود الانساني تحت مقولتين : المذهبية والموضوعية . والحقيقة أن ثورة كير كجارد كانت على شكل من أشكال العقل ، وهو العقل الجدلي ، عقل التصورات ، العقل الشامل ، العقل المتوسّط لأن الحياة لديه لا توضَع في تصورات ، فالوجود مجموعة من الإنفعالات . يرفض كير كجارد العقل الموحّد بين الداخل والخارج أو بين العقلي والواقعي أو بين طرفي النقيض في الجدل ، ويريد الابقاء على التعارض بين الداخل والخارج وعلى التضاد بين طرفي النقيض ، وعلى الفصم بين العقل والواقع . فإذا كان الجدل عند هيجل يقوم على التوسّط فإن الوجود عند كيركجارد يقوم على الإتصال المباشر بأحد الطرفين المتصارعين اللذين لا يمكن الإنتقال من أحدهما الى الآخر الا بالقفزة Saut أو الطفرة ، فالحياة قائمة على الإنفصال وليس على الإتصال . وهناك اختيار أساسي بين بديلين « اما . . واما » أو بلغة هاملت « يكون أو لا يكون » . فلا مكان في الوجود للحلول الوسط . « فالشنق افضل من الزواج الفاشل » . كلما كان الوجود متناقضاً كان حقيقياً ، فالحقيقة تناقض أو لا معقول . وهذا هو البرهان الوحيد على حقيقة المسيحية إنْ كان هناك برهان . الله يصبح انساناً ، الله الحيّ يموت ويُصلَب ، الخلود يتحوّل الى زمان ! فالحقيقة هي التناقض ، والتناقض ليس هو التناقض المنطقي بل هو الفضيحة والعار . واذا كان الجدل عملية تاريخية شاملة Processus historico-mondial فإن الوجود لا ينكشف إلاّ في الفرد الأوحد وفي اللحظة . ومن ناحية أخرى يرفض كير كجارد وضع الوجود في قالب الموضوعية العلمية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر . فالوجود ذاتية خالصة يندّ عن الموضوعية ، وكذلك المسيحية ذاتية خالصة ولا

---

(١٠) لم نستطع الإطّلاع على كتاب لوكاش « هدم العقل La destruction de la Raison » بجزئيه اللذين يؤرّخ فيهما للحركات اللاعقلية في الفلسفة الغربية ابتداءً من شلنج حتى نيتشه ثم من دلتاي حتى توينبي . ومما يؤسف له بالفعل عدم وجود هذا الكتاب الهام في مصر في المكتبات العامة أو الخاصة . ولوكاش الذي توفي في الشهر الماضي يكتب منذ ستين عاماً .

يمكن للتاريخ أو للعصور أو للكتب المقدسة أو للعقل الموضوعي أن يبرهن على صدقها . الوجود اذن طريق ثالث بين العقل والموضوعية ، بل إن العقل والموضوعية معاً طرفان للوجود . صحيح أن كيركجارد لا يذكر الطريق الثالث صراحة كما يذكره برجسون أو هوسرل أو رافيسون أو وليم جيمس او دلتاي ، ولكنه بوجوده وتجاربه الشخصية أراد أن يضعه لأول مرة عن وعي ، وإنْ لم يحوله إلى طريق معرفي . أزمة العقل إذنْ بهذا المعنى هي ازمة الوجود الذي يندّ عن العقل . ليس العقل هو الأساس والوجود هو الفرع . بل الوجود هو الأصل والعقل ما هو إلاّ أحد مظاهره .

(٢) الحركة الرومانسية :

تمثّل الحركة الرومانسية تياراً لا عقلياً آخر إستمرّ حتى أوائل هذا القرن ، وهي حركة أدبية أولاً قبل أن تكون تياراً فلسفياً ، نشأت في أوساط النقد الأدبي خاصة على يد شليجل (فردريك أوغسطس ، كارولين) وترفض اخضاع الأعمال الأدبية لقواعد مسبقة ، وتجعل مقياس الصدق في الفن الإنطلاق والخلق التلقائي والابداع الفردي والخيال ، وتضع العاطفة أو الانفعال في مقابل العقل أو التصور . وقد أخذ لسنج من الاندفاع والعاصفة Sturm und Drang عنواناً لها . فإذا كان عصر التنوير قد استطاع فهم كل شيء فإن الحركة الرومانسية عادت لتدعو الى السر الكامن في الطبيعة ، وتحاول حلّ لغز الحياة بالابقاء عليه . فوجدت في الانسان رغبة نحو اللامتناهي الذي لا يمكن إدراكه أو الوصول اليه إلاّ بالإتحاد الروحي بالطبيعة . لذلك انتهت معظم الحركات الرومانسية إلى نوع من وحدة الوجود ، كما ظهرت عند جوته خاصة . ويعتبر فشته وشلنج وأيضاً هيجل هم الفلاسفة الذين عبّروا عن هذه الحركة الأدبية في الفكر ، فأعلى شلنج من شأن الحَدْس ، كما أقام شلير ماخر الدين على أساس عاطفي محض ، وأراد جاكوبي إقامة الأخلاق على أساس عاطفي كذلك . ودعا هامان الى الوجود الإنفعالي كما فعل كيركجارد . ظهرت الرومانسية أيضاً كحركة اجتماعية عند الاشتراكيين الطوباويين وعند الثوريين العاطفيين أمثال لامنيه . والحقيقة أن الرومانسية تعبرّ أيضاً عن الرغبة في البحث عن طريق ثالث بين العقل التصوري والحسية الفجّة . فرفضت قوالب الفن الجامدة في الكلاسيكية السابقة عليها ، كما رفضت الفن الحسي المباشر على ما وضح في الموسيقى الايطالية وفي الصالونات ، ولذلك يعتبر هيجل افضل معبّر في الفكر عن هذا الطريق الثالث برفضه في « علم الجمال » هذين الخطأين في الفن كما رفضهما في الفلسفة والدين من قبل . ولما كان الفن بطبيعته يعبّر عن الوجود الانساني أو عن الحياة أو عن الواقع ، أي أنه لّما كان بطبيعته فن مضمون وليس فن شكل ، كان من الطبيعي أن يثور ضد الأشكال المفروضة عليه ، والقواعد العقلية الثابتة .

(٣) فلسفة تصورات العالم Weltanschaunung :

عرف كانط العقل النظري والعقل العملي ولكنه لم يعرف العقل التاريخي . صحيح أن هيجل وصف المسار العقلي للتاريخ ، ولكنه لم يجعله صراحة بُعْداً للشعور ، ولم يجعل الشعور بُعْداً للتاريخ . أخذ دلتاي فكرة هيجل عن روح العصر ، وجعلها تصوراً للشعور ، وتتبع تاريخ الفلسفة ، وبيّن أن كل مذهب فلسفي ظهر في عصر ما يبين التصور الفلسفي للعالم لهذا العصر ، ومن ثم كان دلتاي أيضاً من

مؤسسي علم اجتماع المعرفة . فالفلسفة أساساً تعبير عن الحياة ، والحياة تعبير عن اللاعقلي الذي يظهر مرة في الدين ومرة أخرى في الفن ، ومرة ثالثة في الفلسفة ، وقد تعبّر الفلسفة عن نظرة مثالية ذاتية ، كما هو الحال في الفلسفات المثالية الترنسندنتالية ، أو تعبّر عن تصور مثالي موضوعي كما هو الحال في المثالية المطلقة ، أو عن تصور طبيعي كما هو الحال عند الطبيعيين القدماء او المحدثين . والحقيقة أن دلتاي كان يبحث أيضاً عن الطريق الثالث ، وهو ما سماه « عالم الروح » الذي يمكن فيه إعادة بناء العلوم الإنسانية خاصة علم النفس وعلم الأخلاق والفلسفة والتفسير والتربية والدين والجمال، وكلها تعبّر عن مستويات مختلفة لعالم الروح ، وهو عالم متوسط بين عالم العقل القديم وبين عالم الطبيعة . وقد حاول دريش نفس الشيء ولكنه اتخذ الكائن الحي على المستوى البيولوجي نموذجاً له كما بيّن في فلسفة الكائن العضوي Philosophie de l'organisme وهو التيار الذي استمرّ حتى هذا القرن عند برنتانو وجولد شتين وهوسرل وريكرت .

(٤) فلسفة الحياة :

وتمثّل تياراً مشابهاً لفلسفة تصورات العالم ، ولكنها أقلّ ايغالاً في الفلسفة والميتافيزيقا والعلوم الانسانية والتاريخ وأقرب الى الكائن الحي والتجربة الشخصية الخام . وقد ارتبطت بعلم النفس والبيولوجيا معاً . فأقام مين دي بيران الكوجيتو على الجهد والمقاومة وليس على الفكر ، وأصبح لدينا الكوجيتو البيراني في مقابل الكوجيتو الديكارتي ، الأول يمثّل العنصر اللاعقلي في مقابل الثاني الذي يمثّل العنصر العقلي الخالص ، ولكن ظهرت فلسفة الحياة أوضح ما تكون عند جويو وفوييه ، فالحياة اندفاعة حيوية عند جويو ترفض القانون ، والأخلاق لديه قائمة على إندفاعة الحياة وليس على الإلزام او الجزاء ، والفن هو المعبّر عن الحياة دون أن يخضع لقواعد مُسبقة . أما فوييه فالحياة لديه مجموعة من الأفكار ـ القوى Idées-Forces وهي الأفكار المحرّكة للتاريخ كالبواعث النفسية . ثم استطاع رافيسون وبرجسون تحويل هذا التيار الى إتجاه فلسفيّ دقيق ، وأقام كل منهما الميتافيزيقا على التجربة الحسية ، وطبّق رافيسون ذلك على « العادة » ولكن برجسون هو الذي اقام الميتافيزيقا على التجربة ، فظهرت الحياة على أنها طاقة حيوية ، واندفاعة للحياة ، وتطور خالق ، كبديل لمقولات العقل التقليدية ، ولكن هذا الإتجاه الحَدْسي الذي يعتبر أهم رافد تقريباً في التيار اللاعقلي في العصر الحديث لا يعبّر عن أزمة العقل بقدر ما يعبّر عن البحث عن طريق ثالث لعلوم الحياة . فقد رأى برجسون أن كل الظواهر النفسية لا يمكن أن تُدرس بمنهج عقلي ، كما هو الحال في علم النفس العقلي ابتداءً من كانط وفولف ، كما أنها لا يمكن أن تُدرس بمنهج تجريبي ، كما هو الحال في علم النفس الفزيولوجي ابتداءً من كوندياك وفشنر وشاركوه ، فلجأ الى الحَدس إتباعاً للنظرة العلمية التي تفرض ايجاد منهج من نفس طبيعة الظاهرة المدروسة .

وتوالت فلسفات الحياة عند شوبنهور وخاصة عند نيتشه الذي يُعدّ حلقة اتصال بين فلاسفة الحياة وفلاسفة الوجود . خرج شوبنهور من الشيء في ذاته الذي تركه كانط سراً لا يُدرَك إلاّ بالايمان الخالص ، وجعله شوبنهور إرادة الحياة ، وهي إرادة لا عقلية عمياء ، ترفض كل قوانين الطبيعة والمجتمع ، وتندّ عن كل معرفة علمية ، والإرادة تغني عن تقدم التاريخ . وجاء نيتشه وأعلن أيضاً عن إرادة الحياة على أنها

إرادة للقوة وشفعها بالانسانْ الأسمى ، وقدّم العود الأبدي كبديل للتقدم . وكلا الفلسفتين تدخل ايضاً في البحث عن طريق لعلوم الحياة وجدته في النزعة الإرادية volontarisme التي تجعل الإرادة في مقابل العقل سابقة عليه أو نافية له .

(٥) البرجماتية :

اعتبرت البرجماتية الأثر العملي مقياس الصدق ، وأن الأفكار إنْ هي إلاَّ أدوات للتأثير على الطبيعة وللحصول على المنفعة . فأرجع شيلر وبيرس صدق النظرية إلى نتائجها العملية ، وجعل شيلر الحقيقة من خلق الفرد ، وارجع المعارف الإنسانية الى الذات، والواقع تجربة محضة ، والفكر خاضع لإرادة الانسان ويتشكّل طبقاً لها . نقد شيلر المنطق الصوري ، وأراد وضع منطق للتطبيق او للاستعمال . أما وليم جيمس فقد عارض ايضاً الاتجاهات المادية والميتافيزيقية في آن واحد ، وأبرز اللامعقول ، وجعل العقل تياراً شعوَرياً محضاً ، كما جعل العالم تجربة خالصة ، وما المادية أو المثالية إلاّ جانبان من التجربة . ويتمثّل اللاعقلي في الاعتقاد وفي إرادة الإعتقاد بصرف النظر عن إمكانية البرهنة عليه . أما جون ديوي فجعل الأفكار ايضاً مجرد أدوات للعمل ، وعارض الاتجاهات المادية والمثالية في آن واحد ، وعكف على الذات ، وربط بين الذاتية واللاادرية . تُمثّل البرجماتية إذنْ محاولةً للبحث عن طريق ثالث بين العقل والمادة ، فوجدته في التراث مرة ، وفي التجربة مرة اخرى ، وفي الإرادة مرة ثالثة ، وكلها تعبيرات مختلفة عن الحياة .

(٦) الفرويدية :

على الرغم من أن الفرويدية أساساً تيار في علم النفس ، إلاَّ أنه تجاوز حدوده ، واصبح منهجاً عاماً يُطبّق في التاريخ والحضارة ، وتُدرس به الظواهر الاجتماعية ، وتُقام عليه الفلسفات المعاصرة ، كما رأينا أخيراً عند ماركيوز في محاولته الربط بين ماركس وفرويد[١٢] ، ولكن فرويد في الحقيقة كان أيضاً يبحث عن طريق ثالث بين العلوم العقلية والإتجاه المادي ، فهو يرفض علم النفس العقلي التقليدي ، كما يرفض المادية الفجّة التي تجعل من الظواهر النفسية مجرد انعكاسات فيزيولوجية . فالظواهر النفسية ليست ظواهر موضوعية يمكن دراستها بمناهج العلم الطبيعي ، بل هي ظواهر نفسية ، أو إنْ شئنا شعورية أو لا شعورية . والذي يحرّك الذات هي عوامل لاشعورية خالصة تتصارع مع الواقع . وقد طبّق الفرويديون الجدد مثل هورناي وكاردينر والكسندر وفروم منهج التحليل النفسي على الحضارة والحياة الإنسانية بوجه عام وبيّنوا العوامل اللاشعورية التي تحركها وعلى رأسها الغريزة الجنسية .

(٧) الوجودية :

وبالرغم مما تتضمّن هذه الصفة من فلسفات عديدة للوجود إلاَّ أنها تدلُّ أيضاً على قاسم مشترك بينها ، وهو الوجود الذي يندّ عن العقل النظري المجرد وعن الطبيعة المادية التجريدية في آن واحد . فإنْ

---

(١١) انظر : « أونامونو والمسيحية المعاصرة » في هذا الكتاب .

(١٢) H. Marcuse: Vers la Libération .

كان جانب رئيسي من فلسفات الوجود قد خرج من المنهج الفينومينولوجي ، فإن هذه الفلسفات ترفض تغليف الوجود إما بالعقل أو تحت الموضوعية العلمية . فنجد مثلاً أن سارتر في أول دراسة فلسفية له بعنوان « تعالي الأنا موجود »(١٣) يرفض الذات أو الأنا أو الكوجيتو الذي افترضه المثاليون والذي يحوّلون فيه الوجود الانساني الى مجرد ملَكَة أو آلة للمعرفة ، ويستبدل بالذات Moi الأنا موجود Ego وهو الوجود الانساني المتحقق في موقف ، والذي يتعالى على الطبيعة ، والذي لا تسري عليه قوانينها . كما نجد أن سارتر قد فعل نفس الشيء في دراسته للخيال وللإنفعالات(١٤) حين رفض كل النظريات العقلية في الخيال وفي الإنفعالات عند ديكارت وليبنتز ، كما رفض كل النظريات الفزيولوجية عند فشنر وانصار علم النفس الفزيولوجي ، وجعل الخيال أحد عوالم الشعور ، والإنفعال موقفاً إنسانياً يتحدّد فيه سلوك الانسان . وقد طبّق ميرولو بونتي كذلك المنهج الفينومينولوجي في ظاهرة الإدراك الحسي وفي ظاهرة السلوك ، ورفض كل النظريات العقلية والتجريبية ، وجعل الإدراك إحدى ظواهر البدن ، والبدن موجود في العالم ، ويعيش مع الآخرين ، أي أن الوجود في العالم أصبح هو الطريق الثالث بين العقل والطبيعة . وكذلك يقوم تحليل هيدجر للوجود الإنساني على رفض الثنائية الأفلاطونية التي تقسم العالم الى مِثالٍ عقلي وواقعٍ حسي ، كما يحوّل الطبيعة الى شعر ، وبذلك يختار طريقاً ثالثاً وهو الوجود الانساني بين العقل والطبيعة أو الشعر بين الفلسفة والعلم . وقد خرجت باقي فلسفات الوجود تحاول ايضاً إيجاد بُعدٍ ثالث للوجود بعيداً عن الفزيولوجيا والعلوم التجريبية ، كما حدث لياسبرز عندما بدأ فلسفة الوجود ابتداءً من دوسيهات المرضى النفسيين ، وكما حدث لجابريل مارسل في مقاله الأول عن « الوجود والموضوعية » مُستلاً الوجود خارج الموضوعية العلمية . وتمثّل جميع الفلسفات المعاصرة تقريباً هذا الطريق الثالث تريد الابتعاد بالوجود عن العلم بعد أن انحسر التيار العقلي لأنه كان أطول عمراً من الموضوعية العلمية . فنجد أن بلوندل يجعل الوجود مرادفاً للفعل دون العقل ، كما أن مونييه يجعله مرادفاً للشخص دون الفكر .

وقد تابع اللاهوت ايضاً ما حدث في الفلسفة لأن اللاهوت بطبيعته لا يفعل أكثر من تعليقه للايمان على ثقافات كل عصر ، فحاول كارل بارت إقامة لاهوتٍ على أساس من فلسفة كيركجارد ، كما حاول بونهوفر إقامة لاهوتٍ آخر بتحليل تجربة المعاناة والألم ، وكذلك قام ندونسل بتحليل الحياة الروحية على أنها تبادل شعوري بين الفرد والآخر Réciprocité des Consciences وما زالت المحاولات تترى في الفكر المعاصر ، كلها تحاول وضع طريق ثالث وهو طريق الوجود الانساني .

رابعاً ـ أزمة العقل أم أزمة العصر ؟

يتّضح من كل ما سبق أن ما اصطلح عليه بأنه أزمة العقل هو في حقيقة الأمر بحث عن طريق ثالث للانسان وللعلوم الإنسانية بين العقل والطبيعة منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم وأن إكتشاف اللامعقول الذي لا يعني بالضرورة أنه مضاد للعقل ،بل لا يعني أكثر من كونه احد جوانب الحياة ، ومظهراً من مظاهر الوجود الانساني ، يحتاج الى نظرية أشمل من التنظيم العقلي التقليدي كما يحدث في

---

(١٣) J. P. Sartre: Transcendence de L'ego .

(١٤) J. P. Sartre: L'Imagination .

تاريخ العلم عندما تندّ إحدى الظواهر الطبيعية عن النسق العلمي الموجود ، فيأتي نسق اخر أوسع وأشمل من أجل احتواء الواقع الجديد .

ولكن هذا الجانب اللاعقلي تحوّل الى أزمة للعقل في القرن العشرين ، وتردد لفظ اللامعقول على ألسنة الفلاسفة والأدباء والفنانين ، فهل اللامعقول يعبّر عن أزمة العقل أم أزمة العصر ؟ . الحقيقة أن الظروف التي مرّ بها الشعور الأوروبي والتي ساعدت على نشأته وتطوره واكتماله هي عنصر أساسي في تكوينه[١٥] ، وهي التي حوّلت البحث عن طريق ثالث الى أزمة حقيقية للعقل مع أن هذه الأزمة وليدة العصر نفسه ، والأحداث التي عاشتها أوربا في القرن العشرين ، والتي كانت السبب الرئيسي فيما يُسمى بأزمة الوعي الأوربي ، أو أزمة الضمير الأوربي ، والتي توحي بأن هذه الأزمة مرة معرفية ومرة خلقية ومرة اجتماعية ومرة سياسية . . الخ . وتجمل هذه الاسباب فيما يلي :

١ ـ ظهرت أزمة العقل بصورتها الحالية بعد أن تشبّعت الحضارة الأوربية بالعقل ، فلا يتحوّل شيء الى أزمة إلّا بعد أنْ يوجد . وأزمة العقل في الحضارة الأوربية أزمة لطول وجود العقل وكفاحه على مدى خمسة قرون منذ عصر النهضة حتى الآن ، وقد تكون أزمة العقل في حضارات أخرى ناتجة عن عدم وجوده أصلاً . فبعد أن استطاع العقل في الحضارة الأوربية تنظيم كل شيء : الطبيعة والعقل نفسه ، بعد أنْ لم يعدْ هناك شيء خارج العقل بدأ الملل منه لأن الحياة بطبيعتها متغيرة ، ولأن الجنس البشري بتكوينه متطور بفعل الزمان . فالملل من العقل ناتج عن طول ألفته ، ورفضه ناتج عن طول قبوله ، ومهما طال العشق فإنه يأتي له يوم فيفتر .

٢ ـ ظهرت ازمة العقل ايضاً بعد أنْ ظهرت الآثار الوخيمة للتصنيع على حياة الفرد والجماعة . فبعد أن اكتشفت الآلة من أجل خدمة الانسان اصبح الانسان في خدمة الآلة ، وتحوّل العامل الى مجرد شيء منتج ، وحُرِم من قيمة عمله كما هو معروف من تحليلات ماركس للعمل وللقيمة . . فأصبحت الآلة في المجتمع الرأسمالي تمثّل رهبة الانسان تسلب منه وقته وجهده وعمله وحياته ووجوده . فثورة الإنسان على الآلة وعلى المجتمع الصناعي جرّت معها الثورة على العقل باعتبار أن العقل هو المسؤ ول عن التصنيع لما يتطلبه من قدرة فائقة على التنظير. فالآلة هي عمل للعقل في المادة وتطبيق لقواعد الميكانيكا التي صاغها العقل. . فأزمة العقل ظهرت في المجتمع الرأسمالي كظاهرة تابعة لآثار التصنيع على الحياة الانسانية. وقد ظهر نقد الآلة وآثارها في الفكر المعاصر وفي الفن والادب فخرجت عديد من الأعمال الفنية عن النشوء وعن انطلاق الحياة في أيام العطلة الاسبوعية أو السنوية قبل أن تعود الحياة من جديد الى عجلة الإنتاج.

٣ ـ لما سادت الفلسفات العقلية باستمرار نزعة التفاؤ ل المطلق منذ ليبنتز حتى برنشفيج، وظهرت مآسي القرن العشرين: حربان عالميتان، الاستعمار والسيطرة، الاستغلال والاحتكار، الاضطهاد العنصري، الفقر والضنك، أحسّ بعض المفكرين بالوجود الانطولوجي للشر، وبأن

---

(١٥) انظر تحليلنا لهذا العنصر : « موقفنا من التراث الغربي » ، في هذا الكتاب .

هذا العالم ليس بأفضل العوالم الممكنة، وبأن الشر موجود بالفعل لايمكن أن يُردّ الى درجة من درجات الخير أو إلى نقص أو الى عدم أو الى وجهة نظر الى آخر هذه النظرية التي تنكر الوجود الجذري للشر من أجل اثبات طيبة الله المطلقة أو خلود الروح. خرج سارتر ثائرا على تفاؤل برنشفيج مؤكدا وجود الشر، وخرج جابريل مارسل ثائرا على روحانيات برنشفيج مؤكدا معاناته للجسد، وخوفه من الموت، وانزعاجه من المرض، ومعاناته للألم. فثورة هؤلاء على العقل هي في الحقيقة ثورة على نغمة التفاؤل المصاحبة كمظهر من مظاهر العقل، أمام واقع مرير ليس فيه ما يدعو للتفاؤل.

٤ ـ بالرغم مما كان يقال عن غنى أوروبا بالموارد الأولية، خاصة الفحم والحديد، وعن وفرة كفاياتها الانتاجية، فإن ازدياد الاسعار المتناهي، وارتفاع أجور الأيدي العاملة، والرغبة في رفاهية العيش، كل ذلك أدّى إلى الاحساس بتجربة الفقر أو الضنك، والمعاناة من نقص الموارد، أو إنخفاض الأجور. فاصبح همّ الاوروبي هو كيف يقتات، وكيف يدفع الضرائب المتصاعدة، والتأمينات المختلفة حتى أصبحت المشكلة المادية همه الأول. وتوالت الإضرابات للمطالبة بزيادة الأجور، ويتوالى ارتفاع الاسعار، والكل يدور في حلقة مفرغة حتى أصبحت الحياة المادية عبئاً ثقيلا على الجميع: على الفقير حتى يغنى، وعلى الغني حتى يزداد غنًى. كل ذلك جعل من الصعب تعقيل الواقع في حين انه لو أعيد تنظيم الاقتصاد في المجتمع الرأسمالي لأمكن التغلب على مشكلة الفقر واستغلال الطبقات العاملة، ومن ثمّ فرضت الحياة نفسها بكل ما فيها من معاناة وألم وفقر وضنك، واصبحت هذه الموضوعات دالّة بذاتها دون ما حاجة الى صياغات عقلية، وإن كل نظريات العالم عن الفقر لن تمنع طفلا من الموت جوعا.

٥ ـ ارتبطت أوروبا بالاستعمار لأنه وليدها، ويقوم الاستعمار على التنظير العقلي وعلى التخطيط لإستغلال ثروات البلاد المُستعمَرة، وايجاد الأسواق لتصريف المنتجات. وكانت حجة الاستعمار وهو يقدّم نفسه أنه أتى للتحضير، والتحضير يقوم على التخطيط، والتخطيط يستلزم التنظير وترشيد الحياة، فتنقلب المُستعمَرات من العمل اليدوي الى العمل الآلي، ومن الإنتاج الصغير الى الإنتاج الكبير، ومن المقايضة الى النظم المصرفية، ومن الأكواخ الى تخطيط المدن، ومن الريف الى العمران. فالعقل عند ياسبرز هو حامي حمى الحضارة الغربية ضد اللاعقل Déraison ويعني به كل ما يعارض السيطرة الغربية. العقل لديه دفاع عن الغرب وعن قيمه الروحية ضد اللاعقل، ويعني به الدول الاشتراكية المادية الملحدة.

وفي حركات التحرر التي عُرِف بها القرن العشرون ضد الاستعمار ، رُفِض كل ما هو غربي ، فالثورة ضد العقل هي في حقيقتها ثورة ضد الاستعمار الغربي الذي تستّر وراء العقل ، ومهّد به خطاه وصاغ به خططه ، سواء كانت هذه الثورة من خارج الشعوب الأوروبية أو من داخلها من الأحزاب التقدمية والهيئات المناضلة . وإذا كان قد قيل من قبل « أيتها الحرية كم من الجرائم قد ارتُكِبت باسمك » فإنه يمكن أن يُقال بالمثل : « أيها العقل ، كم من الجرائم قد ارتُكِبت باسمك » .

٦ ـ ارتبط العقل أيضاً بصعود الطبقة البرجوازية ، فهي التي أعلت من شأن العقل لأنه وسيلتها لتنظير التجارة والصناعة . وتاريخ البرجوازية الأوربية معروف ، وظهور فلاسفة العقل وارتباطهم بها وتمجيدهم للعقل والحرية والفردية والنشاط الخلّاق لتبرير استغلالها ، كل ذلك أدّى الى اعتبار العقل هو المسؤول عن استغلال البرجوازية التي استغلّت العقل لحسابها الخاص في استغلال الطبقات الكادحة فأزمة العقل على ما وصف لوكاش هي في الحقيقة أزمة البرجوازية فلسفةً ونظاماً ، بعد أن وضح استغلالها للطبقات العاملة ، وتسترها وراء العقل ، وبحثها عن طريق آخر تبرّر به وجودها .

٧ ـ حدثت في القرن العشرين حربان عالميتان رأت فيهما أوربا من وسائل الدمار ما لم تره من قبل في أية حروب سابقة . وقد حدثت الحربان بين شعوب من نفس الجنس والدين والحضارة والتاريخ ، ولم يظهر أثر الفلسفات المثالية التي دعا لها أكثر الشعوب ايماناً بالحرب ، وأول من بدأها ، فبدا أن الواقع له قانونه الخاص الذي يسيّره والذي هو حتماً ليس قانون الفكر الذي وضعه المثاليون ، فوقوع حربين على مدى ثلاثين عاماً أكبر دليل على إفلاس الفلسفات المثالية .

٨ ـ وللحديث عن أزمة العقل دلالة سياسية واضحة لأن الثورة على العقل تؤدّي في النهاية الى النزعة الإرادية volontariste بما يتبعها من تأييد حكم الفرد المطلق الذي لا يخضع للعقل أو الفاشية التي لا تخضع إلّا لسلطان القوة[١٦] . وقد ارتبطت كل النزعات اللاعقلية بالثورات الرجعية المضادة أو بالإقطاع أو بالنزعات الفاشية والنازية . فعارض شوبنهور ثورة ١٨٤٨ لأن الإرادة لديه تمنع كل ثورة فهي بذاتها بديل للتقدم ، كما ارتبطت الحركات الرومانسية بالدفاع عن الماضي وعن الإقطاع الممثّل في الكنيسة الكاثوليكية وكانت وراء إعادة الملكية في فرنسا Restauration . كما نصّب شبنجلر نفسه مدافعاً عن الغرب وعن مجاله الحيوي وعن نقاء الجنس الآري باسم الحَدْس والإرادة واللامعقول . وقد ظهرت معظم الحركات اللاعقلية في عصر ظهور القوميات وتأكيد كل قومية لذاتها ضد ثورات الطبقات العمالية وعالمية النضال . وإذا كان جابريل مارسل قد جعل من الوجود سراً ، ورفض شمول العقل فلأن الشمول لديه صفة للمجتمع الإشتراكي اكثر منه صفة للعقل . فما يُقال عن أزمة العقل هو في حقيقة الأمر الرغبة في العودة بالمجتمع الأوربي الى عصر الغاب حيث تكون الغلبة للقوة وحدها .

ولكن في مجتمعات اخرى قد تكون هناك ازمة حقيقية للعقل لا لأنها تشبّعت منه بل لأنها ما زالت تصبو إليه نظراً لسيادة الخرافة والوهم . والمطلوب منها أن ترى انتصارات العقل في الحضارة الغربية كنموذج لها إنْ أرادت أن تكافح هي الأخرى باسم العقل ومن أجله .

---

(١٦) وقد اتهم لوكاش بأن كتابه عن « هدم العقل » كان تبريراً لأفعال ستالين التي لم تخضع للعقل وتأييداً للنزعة الإرادية والتسلطية ، مع أن لوكاش قد نبّه الى ارتباط النزعات اللاعقلية بالفاشية في معظم مؤلفاته الفلسفية وخصص دراسة خاصة عن « نيتشه والفاشية» من أجل إثبات ذلك .

ثانياً ــ اسبينوزا

رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا*

(١) سبينوزا وديكارت :

سبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبّق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت عن منهجه ، أعني مجال الدين الرسمي والكتب المقدسة والكنيسة والعقائد وتاريخ بني اسرائيل . . الخ ، والتي يستطيع فيها أن يتبنّى الأفكار الشائعة ويمارس الأخلاق المؤقتة ، ولذلك كان ديكارت مهادناً لرجال الدين الذين أيّدوه في منهجه واعتبروه دعامة للدين ونصرة لعقائده ، أما سبينوزا فقد كانت هناك محاولة لإغتياله لموقفه التحرري في الدين وفي السياسة ، لأن سبينوزا ايضاً هو الوحيد من بين الديكارتيين الذي طبّق منهج ديكارت صراحة في ميدان السياسة فدرس انظمة الحكم وقارن بينها ، ونقد النظم التسلطية القائمة على حكم الفرد المطلق ، وانتهى الى أن النظام الديموقراطي هو أكثر الانظمة السياسية إتفاقاً مع العقل ومع الطبيعة الانسانية .

ودرس الصلة بين الدين والدولة او بين الفكر والواقع ، فالفيلسوف لا يتعامل مع النظريات والأفكار فحسب بل يستنتج منها نظاماً للواقع ، فيفكّر في الدولة كما كان الحال مع افلاطون وأوغسطين قبله وهيجل من بعده . بذلك يفضل ديكارت نفسه الذي لم يطبّق منهجه على النظم السياسية التسلطية التي اشتهر بها القرن السابع عشر ، كما يفضل مالبرانش الذي اسقط السياسة من حسابه فلم تكن لديه سوى تبشيراً بالمسيحية حتى حدود الصين ! وكذلك يفضل ليبنتز الذي كان من أنصار حكم العائلات الوراثي والذي أعدّ مشروعاً لغزو مصر قدّمه للملك لويس الرابع عشر لأن مصر هي نقطة الإلتقاء بين الشرق والغرب أي « الرابطة الجوهرية » Vincu lum substantiale التي يرتكز عليها حساب التفاضل والتكامل . وفي الفلسفة العامة نجد أيضاً أن سبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يقضي على

(*) تراث الانسانية ، المجلد السابع (١) ، مارس ١٩٦٩ .

ثنائية ديكارت المشهورة بين النفس والبدن ، وبين الله والعالم ، وجعل النفس فكرة البدن ، وصفات الله قوانين الطبيعة ، هذه الثنائية التي جعلها هوسرل مسؤولة عن هذا الفصم في تاريخ الشعور الاوربي بين العقليين والتجريبيين ، أي أن سبينوزا استطاع القضاء على ثنائية المنهج في التطبيق وعلى ثنائية الفكر النظري وهما ترجعان إلى إيمان ديكارت التقليدي بالدين الرسمي وبخضوعه وولائه للنظام الملكي - وليس هناك وجه للمقارنة بين مقدمة « التأملات » التي يهدي فيها ديكارت كتابه إلى علماء أصول الدين وبين آخر فقرة في مقدمة رسالة سبينوزا أو في آخر الرسالة التي يخضع فيها كتابه للسلطات العليا في هولندا ، إذْ أن ديكارت يؤكّد أن ليس في تأملاته ما يعارض الدين بل انها تحتوي على تأييد لأهم قضاياه : وجود الله وخلود النفس وخلق العالم التي جعلها كانط مُثُلَ العقل الثلاثة ، اي أن ديكارت لم يأتِ بجديد بالنسبة لمفكري العصر الوسيط إلاّ هذا الطابع الشخصي الذي عُرِف به اوغسطين من قبل ، أمّا فقرة سبينوزا فإنها تدّل على إستعداده لمقارعة الحجّة بالحجّة وهو يعلم أن نتائج بحثه في الوحي وفي نظام الحكم ستؤدي حتماً الى ثورة المحافظين عليه دعاة الوهية الكتاب المقدس وأنصار النظام الملكي ، فديكارت يصالح رجال الدين وسبينوزا يبغي المصلحة العامة ضد رجال الدين وضد نظم الحكم القائمة ، ومن هذه الناحية يُعتبَر ديكارت محافظاً وسبينوزاً تقدمياً . ويستغل سبينوزا دعوة ديكارت إلى تطبيق المنهج العقلي أحسن إستخدام ، فإذا كان ديكارت يرى أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس فإن سبينوزا يرى أن العقل هو افضل شيء في وجودنا ، ويكون خيرنا الأقصى في كمال العقل ، وإذا كان ديكارت قد جعل من الفكرة الواضحة المتميزة المَثَل الأعلى لليقين فإن سبينوزا سار على أثره وأخرج النبوّة من نطاق الأفكار الواضحة المتميزة الى نطاق الخيال ، كذلك يرفض المعجزات لأننا لا نعلمها بوضوح وتميز ، وكما يفعل ديكارت في فحص الأفكار وتمييز الصحيح منها والباطل في مَثَل سلّة التفاح المشهور فإن سبينوزا يضع الأيات المُحرّفة في جانب والآيات الصحيحة في جانب آخر . على أية حال جعل كلاهما من حياته تحقيقاً لرسالة ، أراد ديكارت إقامة العلم وإرساء قواعد اليقين للمعرفة الانسانية فوجدها في وجود الله وفي الصدق الإلهي ، وأراد سبينوزا أيضاً إقامة العلم وإرساء قواعد اليقين للمعرفة الإلهية فوجدها في حتمية قوانين الطبيعة وفي التوحيد بينها وبين الله .

(٢) موضوع الرسالة :

يضع سبينوزا عنواناً ثانياً بعد العنوان الأول - كما يفعل عادة في معظم كتبه ورسائله - ليكشف عن الغرض من الرسالة وهو إثبات أن حرية الفكر لا تعارض الإيمان الصحيح أو كما يقول هو في البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى الصحيحة : فإيمان يقوم على البحث الحر خير من إيمان يقوم على العادات والتقاليد الموروثة ، وحرية الفكر هي السبيل الى تطهير ما يعلق بالايمان مما يضادّه من مصلحة طبقية او صورة مظهرية او حركة مسرحية . ويؤدي القضاء على حرية الفكر إلى ضياع التقوى وتحويل الإيمان إلى وثنية او طاغوت . يطبّق سبينوزا إذنْ منهج العقل ضد الخرافة والخزعبلات ، أو يطبّق منهج العلم على ما يعتري الناس من مخاوف وأوهام . غاية الرسالة إذنْ تحرير الشعور الديني بعد أن وقع فريسة للخرافة خاصة وأنه يميل بطبيعته الى التصديق السريع بتذبذبه بين الخوف والرجاء ، بين الرهبة

والرغبة ، اذا اعتراه الشك يصبح ريشة في مهبّ الريح ، واذا حصل على اليقين امتلأ بالغرور ! وهكذا يبدأ سبينوزا رسالته كعالم من علماء النفس والاجتماع يحلل طبيعة الانسان ويصف تكوين الشعور الديني المبني على الخرافة ، فيصبح اعجز الناس أكثرهم حكمة وأولهم إطاعة للنصائح حتى ولو كانت خاطئة ، يثير فيه أقل شيء الخوف أو الرجاء ، ويرى في الحوادث الحسنة فألاً طيباً ويتشاءم بالحوادث التي لا تقع وفق هواه ، إذا ادهشه شيء ظنّه معجزة من عندالله ، ويتحاشى ضربات القدر بالشعائر والنذور . وبهذه الأساطير يفسّر الطبيعة وكأنها تهذي معه ، وكلما اشتدّ خوفه غرق في الخرافات ، فإذا وقع في مأزق ابتهل الى الله ، وطلب العون الإلهي أو أعلن عجز العقل الإنساني عن الإدراك ! وتنشأ الخرافة من الخوف ، والخوف ضعف في الإرادة ونقص في الشجاعة ، ويكون افتراض علّة أولى تفوق الطبيعة نتيجة لهذا الضعف ولهذا النقص وهو ما لاحظه برجسون على التفكير العقلي إذ عدّ الفيلسوف إنساناً لديه ضعف في الإرادة Velléité ، ولهذا كانت الخرافة أفضل الوسائل لتسيير العامة ، فتحتفل السلطات العليا بالموالد وبأتقياء الله وعباده الصالحين لتسير العامة وراءها وتنظر الى الملوك بإعتبارهم آلهة ثم يزينون الدين بالشعائر ، أي يتمّ إستخدام الدين للسيطرة على الجماهير ، ويكثر الحاكم من بناء المعابد حتى يخضع الشعب لله وللحاكم في نفس الوقت وكما يقسو الحاكم على الشعب يقسو المؤمنون على غيرهم ، فالمؤمنون هم أكثر الناس قدرة على القسوة وعلى الكراهية وأكثرهم تعصباً حتى ليعرف قوة الإيمان بمقدار غضبهم له وحقدهم على البشر ، فالمؤمن قاس بطبعه لأنه يشعر بأن الله معه في فعله وأنه يفعل باسمه[1] ، ويميّز المؤمنون أنفسهم فيما بينهم بالعقائد والشعائر والملابس والأسماء وحياتهم واحدة والفضائل واحدة ، فيظنّ الجمهور أن الدين هو المناصب الكنسية للإرتزاق منها والتعيّش عليها ، حتى أصبح الكهنوت إغراء للجميع واشتاقت اليه أشدّ القلوب قسوة ، وأصبح الشره أو الطمع طريقاً للدعوة إلى الله . تحوّلت الكنائس الى مسارح ، ورجال الدين إلى خطباء محترفين لا يرومون تعليم الشعب بل التكسّب منه كما يفعل الحكّام الطغاة . ومن هنا جاء التواطؤ بين رجال الدين وأصحاب السلطة ، بين المعابد وأقسام الشرطة ، وغايتهم أن يعجب بهم الناس ، وطبيعي أن يدبّ الحسد والتنافس بينهم على ما اغتنموه ، ولم يبق من الدين إذنْ إلّا عبادة الاوثان Adulation لا عبادة الله Adoration وأصبح الإيمان هو التصديق بالأحكام السابقة خاصة أحكــام مَنْ يجعلون البشر في منزلة الحيوانات بمنعهم إيّاهم من حرية الحكم والتمييز بين الخطأ والصواب ، واصبح الدين مجموعة من الخرافات والخزعبلات والأساطير وبواطن الصوفية ، أصبح احتقاراً للعقل الذي اعتبره رجال الدين فاسداً بالطبع ! مع أنهم لو اهتدوا الى النور الفطري لما لجأوا الى الكذب ولعبدوا الله حباً فيه لا كراهية في الناس ولما اضطهدوا مخالفيهم في الرأي ولحرصوا على سلامتهم ولما أعجبوا بأسرار الكتاب مع أن هذه الأسرار في الحقيقة لا تتعدى بعض نظريات أفلاطون وأرسطو التي وفّقوها مع الدين حتى لا يتهمهم الناس باتباع الوثنيين فجعلوا الأنبياء يهذون ولم يشكوا مطلقاً في المصدر الإلهي للكتاب المقدس وكلما شعروا بأسراره ازدادوا طاعة له[2] .

والغرض الثاني من الرسالة يكشف عنه سبينوزا ايضاً في العنوان الثاني للرسالة وهو أن حرية التفكير

(١) P.600 .

(٢) PP.666-8 .

شرط لتحقيق الأمن الداخلي في الدولة ، إذْ أن حرية الفكر دعامة الرأي العام ، والرأي العام هو الراصد لكل ما يحدث في الدولة خاصة في الأمور الداخلية ، فإذا قُضي على حرية الفكر قُضي على الرأي العام وأصبحت الدولة بلا دعامة داخلية ، يفعل الحاكم ما يشاء ، وتفعل أجهزة الحكم ما تريد ، ثم تنشأ الجماعات السرية المناهضة للحكم ويُقضى على أمن الدولة . لذلك لا يجب أن تتدخل السلطات العامة في الحريات الفردية وإلاّ تعرّض أمن الدولة للخطر ، فالحرية هي « الحق الطبيعي » للفرد ، وكل فرد حر بطبيعته ، وكل فرد هو الضامن لحريته ، والدولة هي الممثّلة لسلطة الأفراد الذين خوّلوا لها حقهم بموجب عقد اجتماعي ضمني أو صريح ، لذلك لا يحقّ لها سلب الأفراد حريتهم وإلاّ تحولت إلى نظام ديكتاتوري كما هو الحال في النظم الملكية والنظم القائمة على حكم الفرد المطلق . وتنشأ الفتن عندما تتدخل الدولة بقوانينها في الأمور النظرية فتنتصر لبعضها وتعادي البعض الآخر ، هذه الأمور التي يستطيع كل فرد أن يتصورها كما يشاء دون أن يكون في ذلك أي خطر على أمن الدولة وسلامتها ، فالدولة تضع التشريع للأفعال لا للأقوال او الأفكار ، فللمواطن أن يعبد الله كما يشاء وله الحرية في أن يتصوره كما يريد ولا تُقطع الرقاب لمجرد أقوال أو تصورات كلها ظنية .

ورسالة سبينوزا هي في الحقيقة دراسة للصلة بين السلطات اللاهوتية والسلطات السياسية وهذا ما أوضحته المترجمة الفرنسية مادلين فرنسيس في ترجمتها لعنوان الرسالة (Tractatus théologico-politicus) Traité des autorités Théologique لبيان أن غرض سبينوزا هو دراسة الصلة بين رجال الدين واصحاب السلطة اي دراسة للأوضاع التي عاش فيها سبينوزا . لذلك كان سبينوزا معاصراً لأقصى درجة ، فالسياسة عنده نقطة تطبيق للدين أو إستنتاج منه ، ولذلك يمثّل الجانب السياسي ربع الرسالة والجانب الديني ثلاثة أرباعها(*)

(٣) النبوة : (**)

النبوّة او الوحي معرفة يقينية يوحيها الله إلى الانسان على لسان النبي فيعبّر عنها للبشر ، فمهمّة الرسول صياغة الوحي بأسلوبه وعلى طريقته وباستدلالاته حسب فهم العامة . والنبي عند العبرانيين مجرد مفسّر أو خطيب أو هو العرّاف قارىء المستقبل ولقد سُمي يشوع « بلعم » عرّافاً أو مبشّراً . ولا يحاول سبينوزا معرفة سبب النبوّة أي قوانين الطبيعة التي تحدث النبوّة طبقاً لها ، ولا يمكن أن تكون قدرة الله هي السبب لأنه لا يمكن تفسير واقعة فريدة بسبب متعالٍ بالإضافة الى أن قدرة الطبيعة هي قدرة الله نفسه . السبب الأول إذنْ في وجود الوحي طبيعة الروح الانسانية وقدرتها على تكوين بعض الأفكار تفسّر بها طبيعة الأشياء وتدلّ على الحياة الحقة(٣) . يريد سبينوزا إذنْ دراسة الوحي في التاريخ ابتداءً من إعلانه على لسان النبي للآخرين حتى مرحلة التدوين دون أن يبحث صلة النبي بالله أو بالطبيعة أي أنه يدرس الوحي دراسة أفقية لا دراسة رأسية .

(*) يستغرق التفكير الديني من الفصل الأول حتى الفصل الخامس عشر ، والتفكير السياسي من الفصل السادس عشر حتى الفصل العشرين PP.613-90 .

(**) « النبوة » موضوع الفصل الأول وكذلك الفصل الثاني بعنوان الانبياء . PP. 690-707 .

(٣) p. p. 676

ويوحي الله الى الأنبياء إمّا بالكلام أو بالرؤ ية أو بالوسيلتين معاً ، ويكونان إمّا حقيقة أو خيالاً ، فقد أوحى الله الشريعة الى موسى بصوت حقيقي وهو الصوت الوحيد الحقيقي في تاريخ النبوّة كله ، اما الصوت الذي سمعه دانيال فهو صوت خيالي ، ولكن يستحيل أن يعبّر الصوت عن ماهية الله ووجوده ، لذلك لم يعرف بنو اسرائيل من الله إلاّ اسمه . يوحى الله الى الانبياء عن طريق الرؤ ية بل إن الوحي Révélation رؤ ية اي صورة حسية كما حدث لداود عندما رأى ملكاً ممسكاً بسيف دليلاً على غضب الله (بالرغم من إنكار موسى بن ميمون لذلك) أو عندما رأى يشوع ملكاً ممسكاً بسيف ايضاً دليلاً على النصر ، ولكن طبقاً للكتاب موسى هو الوحيد الذي رأى الله رؤ ية مباشرة دون رموز كما حادثه بصوت حقيقي . وهناك أيضاً الإتصال المباشر دون الإستعانة بأي مظهر حسي صوتاً كان أو رؤ ية ، وهي الوسيلة التي يخبرنا بها الله عن ماهيته ، وهي وسيلة روحية محضة ولم يصلْ إليها إلاّ المسيح الذي اتصل بالله إتصال الروح بالروح(٤) ، ويرفض سبينوزا كل نظريات الكنيسة حول طبيعة المسيح وشخصه ولا ينظر إليه إلاّ من الناحية المعرفية كوسيلة مباشرة للاتصال بالله وهو ما يستطيعه الفيلسوف ايضاً عن طريق الحب ، أي عن الطريق الثالث للمعرفة (بعد طريقي الحس والعقل) .

ولا تعني عبارة « روح الله » في الكتاب في قوله « أوحى روح الله » أو « تحدث الأنبياء باسم روح الله » ، لا تعني روح الله بالفعل ، فالروح تعني في العبرية الريح والنسمة والنفخ والتنفس والقوة والطاقة والإستعداد والرأي والارادة والرغبة والدافع كما تعني كل الانفعالات من غرور وتواضع وحب وكراهية وتطرف واعتدال ، كما تعني روح الإنسان ومناطق العالم ، وكلها معان مجازية . فتنسب كل واقعة الى الله اذا كانت جزءاً من طبيعته مثل « سماء الله » أو مخصصة له مثل « معبد الله » او منقولة عن السنّة النبوية مثل « شريعة الله » أو للدلالة على العظمة مثل « جبال الله » . وقد كان بنو اسرائيل ينسبون كل شيء الى الله عندما يجهلون علّته المباشرة ، بل كانوا يعتبرون حوادث الطبيعة كلها أفعال الله خاصة خوارق العادات أو الأشياء الغريبة ، فالرجل الطويل هو « إبن الله » ومن هذه الناحية لا يختلف اليهود عن الوثنيين في شيء . وقد استُعمِلَت هذه المعاني المجازية للتعبير عن الحقائق الإلهية بالصور الإنسانية . فعندما يذكر الكتاب أن « روح الله كانت في النبي » أو أن « الله أنزل روحه على البشر » تعني هذه العبارات أن الأنبياء كانوا بشراً ممتازين يؤ منون بالله ويعبدونه عن حق ، ويدركون الأحكام الإلهية إذْ تدلّ « الروح » على النشاط الذهني أو على الحكم ، ولذلك سُميت الشريعة « روح الله » وسُمي خيال النبي « فكر الله » . والحقيقة أن فكر الله مطبوع في البشر جميعاً كالمعرفة الفطرية ، ولكن نظراً لإعتقاد العبرانيين أنهم أصفياء الله إدّعوا أن روح الله حلّت في أنبيائهم لجهل العامة بالعلل المباشرة للمعرفة النبوية . وعندما يقول الكتاب عن المسيح أنه « إبن الله » فإنه يقصد المعنى المجازي لا المعنى الحقيقي . لذلك يدرك النبي الوحي بخياله لا بعقله . لم يعبر الأنبياء عن أفكارهم بالقضايا الواضحة بل بالرموز والأمثلة والتشبيهات الحسية وهو ما يتفق مع طبيعة الخيال ، والخيال بطبيعته غامض متقلب ، لذلك ظهرت النبوّة عند بعض الناس غامضة متغيرة ، لم يكن الأنبياء إذنْ أكمل عقلاً بل أخصب خيالاً . كان سليمان حكيماً ولكنه لم

---

(٤) PP. 680-1 .

يتمتع بهبة النبوة وكانت لهاجر هبة النبوة مع أن لا علم لها ، وكلما كان النبي أكثر عقلاً كان أقلّ خيالاً ، وكلما كان أكثر خيالاً كان أقلّ عقلاً .

لا يحتوي الكتاب إذنْ على معرفة عقلية وطبيعية بل على خيال خصب(٥). ويختلف الأنبياء فيما بينهم في قدرتهم على التخيّل وفي المزاج وفي الآراء والمعتقدات فيتكيّف الوحي حسب عقليتهم وقدراتهم العقلية ومستوى فهم العامة ، ولم يقل الأنبياء شيئاً إلاّ ما اتفق مع المعتقدات الشائعة بل إنهم جهلوا الأمور النظرية الخالصة التي لا تتعلّق بالعدل والإحسان .

ولا يجوز أخذ أقوال الأنبياء على أنها معرفة عقلية صرفة لأن الوحي يتعدّى حدود المعرفة الطبيعية ، إذْ يستعمل الله وسائل أخرى لتبليغ الناس ما يعرفونه من قبل بالنور الفطري فالإختلاف بين الوحي والمعرفة العقلية إختلاف في وسائل التبليغ ، فالوحي يدعو له الانبياء والمعرفة العقلية في متناول البشر جميعاً يدعو لها الفلاسفة(٦) . ولكن الوحي يطابق الدين الشامل La religion universelle الذي نعرفه بالنور الفطري ، وعلى هذا النحو ليس في الوحي ما يعارض العقل فتعاليم الأنبياء بسيطة للغاية يدركها الفرد بسهولة ولكنها مكتوبة بأسلوب شعري حتى تؤثّر في العامة . كما يتفق الوحي مع المعرفة الطبيعية لأننا نحصل عليها من الله ومن مشيئته الأبدية ، وهي معرفة عامة مشتركة بين جميع الناس ولكن العامة تحقّرها نظراً لأنها لا تعترف إلاّ بالمواهب الخاصة ، ومن ثمّ يتحدثون عن الوحي ويخرجونه من نطاق المعرفة العقلية ، ولكننا نستطيع تسمية المعرفة الطبيعية معرفة إلهية كالوحي تماماً فلا تقلّ المعرفة الطبيعية عن الوحي في شيء ، بلْ إن المعرفة الإنسانية الواضحة المتميزة تأتي من الطبيعة الإلهية دون توسّط الكلمات ، بل بإتصال مباشر كما يحدث للمسيح تماماً .

لذلك يجب معرفة النبوّة من الكتاب وحده لأن معرفتنا بها ليست معرفة حقيقية بالعلل الأولى ، وقد حصل الأنبياء على يقين النبوّة من الوحي وحده لأنها ليست معرفة عقلية تعتمد على يقين العقل ومن هذه الناحية تكون النبوّة أقلّ من المعرفة الطبيعية التي تعتمد في يقينها على نفسها لا على الآيات الخارجية كما هو الحال في النبوّة ، لذلك لم يكن يقين النبوّة عقلياً رياضياً - كما هو الحال في المعرفة الطبيعية - بل يقيناً خلقياً . وبالرغم مما قد يثير ذلك من شك في الوحي فإن النبوّة على درجة كبيرة من اليقين يعتمد على أسس ثلاثة :

١ - تخيّل الأنبياء للأشياء الموحى بها بطريقة حية كإدراكنا للأشياء الطبيعية .

٢ - إعتماد الأنبياء على الآيات والمعجزات .

٣ - ميل الأنبياء الطبيعي إلى العدل والخير.الأساس الأول خاص بالنبي والأساسان الآخران للبشر جميعاً .

---

(٥) PP. 689-91 .

(٦) PP. 673-5 .

(٤) الميثاق المؤقت والميثاق الأبدي* :

يدّعي اليهود أن النبوّة خاصة بهم وأن الله عقد معهم ميثاقاً ابدياً واصطفاهم على العالمين . لكن السعادة الحقّة ليست في حصول البعض على المغانم وحرمان الآخرين منها ، ولا يكون الناس أكثر سعادة إذا حصلوا على غنائم أكثر ، كما أن الفرح بالسعادة التي تفوق سعادة الآخرين فرح صبياني منشأه الحسد لأن السعادة هي الحكمة وطلب الحق لا أن يكون الانسان أحكم من الآخرين أو أن يحرم الآخرون من الحكمة . فعندما يخبرنا الكتاب بما فضّل الله به العبرانيين ليحثهم على طاعة الشريعة فإنه لا يدلّ على أنهم حصلوا على السعادة الحقّة ، ولا تقلّ سعادتهم لو أن الله دعا البشر جميعاً إلى رحمته ، ولا يكون الله أقلّ رعاية لهم لو أنه رعا الآخرين ولا تكون الشريعة أقلّ عدلاً لو أنّها وضِعَت للناس جميعاً ، ولا تقلّ قدرة المعجزة لو أن الله أجراها للبشر جميعاً . صحيح أن الله أعطى موسى الشريعة للعبرانيين وخاطبهم وكشف لهم عن نفسه ولكنه لم يستبعد الأمم الأخرى من علمه ورحمته ، بل إن العبرانيين بالرغم مما أعطاهم الله من فضله لم يكونوا اصفياء الله فيما يتعلّق بالحياة الحقّة والتأملات النظرية الرفيعة .

لذلك اختار الله بني اسرائيل ووضعهم في ظروف عادية متميزة وسنّ لهم موسى قوانين الدولة ، ولكن هذا التشريع لا يُلزِم إلاّ اليهود وحدهم ولا يُلزِم أي شعب آخر بل إن اليهود أنفسهم لم يلتزموا بهذا التشريع إلاّ أثناء قيام دولتهم لذلك اختارهم الله لوجودهم في دولة خاصة بهم . كان اختيار الله لهم اختياراً مؤقتاً لا أبدياً كما اختار الكنعانيين من قبل ثم رفضهم لجريهم وراء الملذات ولرخاوتهم ولنفاقهم في العبادة ، وهناك نصوص كثيرة في الكتاب تدلّ على أن الله لم يصطفِ العبرانيين الى الأبد ، على عكس الأتقياء الذين حددوا ميثاقهم مع الله ، ميثاق الحب والمعرفة والفضل وهم القلّة القليلة الباقية Le petit reste التي يستمرّ بها الوحي في التاريخ . ولقد دعا سائر الأنبياء جميع الأمم إلى هذا الميثاق الجديد لا فرق بين العبرانيين وغيرهم . وقد عبّر العبرانيون عن هذا الميثاق بكلمات وقرابين ونذر وشعائر وبناء للمعبد وللمدينة المقدّسة لأنهم لا يستطيعون إدراك الأشياء الروحية إلاّ في مظاهر حسية . واليوم لم يعد للعبرانيين هذا الحق . لقد ظلّوا مشردين في أنحاء الأرض وعاشوا منبوذين من جميع الأمم حتى أنهم جلبوا على أنفسهم أحقاداً وضغائن لتكوينهم مجتمعات مغلقة معزولة داخل الأمم(٧) .

إن كل ما يصبو اليه الانسان لا يتعدّى أشياء ثلاثة :

١ ـ معرفة الأشياء بعللها الأولى .
٢ ـ السيطرة على إنفعالات النفس والتحقق بالفضيلة .
٣ ـ العيش في سلام مع جسم سليم .

ووسائل الحصول على الغايتين الأولتين موجودة في الطبيعة الانسانية ولذلك فهي لا تقتصر على أمّة دون أمّة ، أمّا الغاية الثالثة فتعتمد على الظروف الخارجية المحضة ، على الرزق والحظ ، ووجد الناس أن

(*) وهو موضوع الفصل الثالث بعنوان « رسالة العبرانيين وهل هبة النبوّة خاصة بهم » PP. 719-22 .
(٧) PP. 749-52 .

افضل وسيلة لذلك تكوين مجتمع قائم على إحترام القوانين ، وإحتلال بقعة من الأرض وتوحيد قوى الجميع في بناء إجتماعي واحد ، وبهذه الطريقة يكفل المجتمع الأمن والإستقرار ويكون أقلّ خضوعاً للحظوظ وإلاّ ظلّ مجتمعاً بدائياً يعتمد على الحظ أو على حكم مجتمع آخر له أو على حكم الله إنتظاراً لمعجزة . وهذا هو السبب في إختيار العبرانيين وتفضيلهم على باقي الأمم نظراً لنظامهم الاجتماعي ولغناهم المادي بعون الله الخارجي . وفيما عدا ذلك يتساوى العبرانيون مع سائر الأمم ولا يتميزون عنهم في العقل أو في الفضيلة . لقد اختارهم الله ليسرهم في الحياة ولإثرائهم ولم يعد الله البطاركة سوى ذلك ولم تعد الشريعة بشيء جزاءاً لمراعاة العبرانيين لها إلاّ بالإبقاء على الدولة وحظوظ الحياة ، ولم تعد بشيء عقاباً لهم على مخالفتها إلاّ بالقضاء على الدولة وإصابتهم بأقسى المحن . ولقد أظهر الله من المعجزات لسائر الأمم كما أظهر للعبرانيين وأرسل لهم من الأنبياء كما أرسل للعبرانيين ، فكان للوثنيين أنبياء لم يعتن العبرانيون بتسجيل تاريخهم لأنهم لم يدوّنوا في العهد القديم إلاّ أمـــورهم الخاصة ، فالله إله العبرانيين وإله الأمم الأخرى على السواء[٨] .

(٥) القانون الطبيعي والقانون الإلهي* :

القانون على الإطلاق إندراج جميع الأفراد تحت قاعدة واحدة معينة . ويعتمد القانون إمّا على الضرورة في الطبيعة أو على القرار الانساني ، ويعتمد القانون على الضرورة في الطبيعة عندما يصدر ضرورة عن الطبيعة نفسها أو عن تعريف الموضوع ، ويعتمد على القرار الانساني - ويُسمى في هذه الحالة قاعدة - ليجعل الحياة أكثر سهولة وأمناً[٩] . أمّا القانون بمعناه الخاص فهو الأمر الذي يقوم الانسان بتنفيذه ويحدّ من قدرته ويأمره بما يستطيع . وقد قام المشرّعون بوضع مثل هذه القوانين حتى تسير الحياة وفقاً للعقل ومعها الجزاء والعقاب خاصة للعامة لأن الخاصة يعرفون الغاية من وضع القوانين وهي العدل . ومن هنا جاءت التفرقة بين القانون الإنساني والقانون الإلهي ، فالقانون الانساني قاعدة للسلوك تبغي أمن الحياة وسلامة الدولة ، أمّا القانون الإلهي فلا يبغي إلاّ الخير الأقصى أي معرفة الله وحبه . وتكون معرفتنا يقينية إذا اعتمدت على معرفة الله وحده ولا يمحّي الشك إلاّ إذا كانت فكرتنا عن الله واضحة متميزة ، وبذلك يكون كمالنا وخيرنا الأقصى في معرفة الله ، كما أن الموجودات الطبيعية كلها تعبّر حسب درجة كمالها عن الله ، فكلما عرفنا الموجودات الطبيعية كملت معرفتنا بالله ، ويكون أمر الله هو فكرته فينا ويكون قانون الله قـــاعدة للسلوك في حياتنا العملية ، ويصبح علم الأخلاق الشامل L'éthique universelle وكيفية استنباط القواعد العملية من هذه الغاية وهو ما قام به سبينوزا بالفعل في كتابه « الأخلاق »[١٠] .

---

(٨) PP. 710-19 .

(*) هو موضوع الفصل الرابع بعنوان « القانون الالهي » (pp.722 35) والفصل الخامس بعنوان « سبب وضع الطقوس ، التصديق بالروايات ولمن يكون ضرورياً والسبب في ذلك » .

(٩) PP. 735-48 .

(١٠) PP. 722-4

حب الله إذنْ هو النعيم الأبدي، لا ينشأ عن خوف او رغبة ، بل عن معرفة الله ، ويكون القانون الإلهي هو حب الله بإعتباره الخير الأقصى[11] وتكون شريعة موسى بهذا المعنى الإنساني الجديد قانوناً إلهياً تنتج عنه حقائق أربع :

١ ـ إنه قانون شامل يصدق على كل الناس تمّ استنباطه من الطبيعة الإنسانية وشمولها .

٢ ـ إنه لا يقتضي التصديق بالروايات مهما كان مضمونها لأننا نعرفه من الطبيعة الإنسانية .

٣ ـ إنه لا يتطلّب إقامة الشعائر والطقوس والأفعال التي لا تكون حسنة أو قبيحة في ذاتها .

٤ ـ إنه يعطينا معرفة الله وحبه بروح صافية[12] .

ولكن هل يستطيع النور الفطري تصور الله كمشرِّع للبشر ؟ إن الإرادة الإلهية والطبيعة الإلهية لا تتميزان إلاّ من وجهة النظر الإنسانية ، فقدرة الله وعلمه شيء واحد ، إذا علم شيئاً حدث وإذا حدث شيء علمه ، فعلم الله يتضمّن ضرورة أيّ حقيقة أبدية ، لقد أدرك آدم الحقائق الإلهية على أنها قوانين لا حقائق أبدية ، كما تصوّر العبرانيون الوصايا العشر قوانيناً لا حقائق أبدية فتصوروا الله مشرِّعاً أو أميراً أو ملكاً مع أنها صفات للإنسان لا تجوز على الله . أمّا المسيح فإنه أدرك القوانين إدراكاً روحياً باعتبارها حقائق أبدية أي أنه أدركها عقلاً كما يحدث للفيلسوف ، وبذلك حرّر العبرانيين من عبودية القانون ، ولم يتصوّر الله كمشرِّع بل كطبيعة تتضمّن ضرورة مطلقة وحقيقة أبدية ، وبذلك نقل سبينوزا الحقائق الأبدية التي وضعها ديكارت في الطبيعة البشرية ، نقلها إلى الشريعة ووحّد بين العقل الإلهي والإرادة الالهية . ونستطيع بالنور الفطري معرفة الخير والشر أي معرفة القوانين الالهية ولقد سمّى سليمان العقل ينبوع الحياة وذلك لأن علمنا مُستمدّ من معرفتنا بالله ، كما يحتوي على مبادىء الأخلاق والسياسة ، ويكون النعيم إذنْ في تنمية العقل الطبيعي لأنه قادر على إدراك القانون الإلهي[13] .

ماهي الغاية إذنْ من الشعائر الدينية؟ إذا كان القانون الالهي الطبيعي موجوداً في النفس الانسانية فإن الشعائر الدينية قد أقيمت للعبرانيين وحدهم يحتفل بها جماعة لأفراد داخل الدولة ، فهي إذنْ منفصلة عن القانون الإلهي ولا تزيد او تنقص من السعادة الابدية أو من الفضيلة بل مرتبطة بالنعيم الأرضي للعبرانيين وبسلامة الدولة ولم تعد الوصايا العشر إلاّ بهذا الجزاء المادي والنعيم الدنيوي ، أما المسيح فقد وعد بجائزة روحية ولم تهمه المحافظة على الدولة بل أعلن القانون الشامل قانون الحب ، لم ينسخ قوانين الدولة بل أكملها بالوصايا الخلقية ، وقد استبعد الحواريون الشعائر بعد خضوعهم لقوانين دولة أخرى ولا يدلّ بقاء الفريسيين Les Pharisiens على الشعائر اليهودية إلاّ على عدائهم للدين الجديد لا على محافظتهم على دينهم الأصلي أو ارضاءً لله بدليل أنهم أسقطوا الشعائر وهم في أسر بابل وبدأوا بالإختلاط بالأمم الأخرى . وتساعد الشعائر على المحافظة على الدولة لأنها عامل توحيد

---

(١١) PP. 724-6 .

(١٢) PP. 727-8 .

(١٣) PP. 728- 35 .

للأفراد وعلى الترابط الإجتماعي . تقدم الجماعة على تقسيم العمل الذي يحتاج الى تنظيم قانوني يمثله شخص او جماعة تكون لها الكلمة العليا أمام العامة وترى فيها العامة تحقيقاً لرغباتها ، وهذا ما حدث للعبرانيين. فعندما خرجوا من مصر لم تكن لهم أية قوانين وكان باستطاعتهم وضع قوانين جديدة وإقامة دولة وإحتلال أرض ولكنهم فضّلوا الإلتزام بقوانين الجماعة وظلّت السلطة في يد موسى الذي حاول إقناع العبرانيين بالقوانين لا بالخوف وذلك لعصيان الشعب الطبيعي ولخطر الحرب الذي يحتّم إقناع الجند . لذلك أدخل موسى الدين في الدولة حتى يقوم الشعب بواجبه عن ايمان لا عن خوف ومنّى الشعب بالوعود . أما الشعائر فقد أقامها من أجل مصلحة الدولة لا من أجل الحصول على السعادة(١٤) .

وكما لا تفيد الشعائر الدينية في الحصول على السعادة كذلك لا تفيد الروايات التاريخية في الحصول على المعرفة الإلهية . إن مهمة الرواية هي تقريب الاشياء إلى افهام العامة لأن التجربة أو التاريخ لا يستطيع أن يعطي معرفة واضحة متميزة كما يعطي العقل ، لذلك يجب على العامة التصديق بالروايات لأنها لا تستطيع إدراك الأمور النظرية ، ومَنْ ينكر هذه الروايات لأنه لا يؤمن بالله فهو كافر ، ومَنْ يجهلها ويؤمن بالله وبالنور الفطري ويراعي قواعد السلوك فإنه يحصل على السعادة الأبدية لأن لديه معرفة واضحة ومتميزة عن الحقائق الإلهية ، ولا تستطيع العامة البرهنة على معتقداتها بطول البحث في الروايات وفي صحتها وعليها أن تؤمن بها كما هي فهي تحثهم على الطاعة . لذلك تحتاج العامة بالإضافة إلى هذه الروايات إلى رجال الدين وإلى كل الجهاز الديني . قد نجهل الروايات ويظلّ سلوكنا فاضلاً ونحصل على السعادة الأبدية على عكس ما يظنّ ابن ميمون من إصراره على تلقي الوحي وعدم كفاية النور الفطري(١٥) .

(٦) المعجزة* :

لمّا سُمي العلم الذي يتعدّى حدود المعرفة الإنسانية علماً إلهياً تعوّد الناس تسمية حوادث الطبيعة التي يجهلون أسبابها أفعال الله ، أي أن قدرة الله لا تظهر إلاّ بقدر ما تخرق قوانين الطبيعة خاصة إذا كان في هذا الخرق فائدة مادية ، ويكون أقوى برهان على وجود الله زعزعة الثقة في نظام الطبيعة ، لذلك يعتقد أصحاب هذه النظرية بوجود قوتين منفصلتين : قدرة الله وقدرة الطبيعة ، ويتصورون قدرة الله مثل قدرة الملك ، وقدرة الطبيعة على أنها قوة عمياء ، وقد سمّى العامة أعمال الطبيعة الشاذة الغريبة معجزات على عكس ما يقوله أنصار العلم الطبيعي ، وهذا هو اتجاه العبرانيين الأوائل إذْ يوجد الله بمقدار قهره لنظام الطبيعة ، وهذا جهل بفكرة الله وبفكرة الطبيعة على السواء . والحقيقة أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير ولا يحدث شيء مخالف له ، وكل ما يريده الله يتضمّن حقيقة وضرورة أبدية لأن عقل الله وإرادته شيء واحد ، ولا يوجد شيء حقيقي إلاّ بمشيئة الله ، وبذلك تكون قوانين الطبيعة أوامراً إلهية تصدر عن ضرورة وكمال الطبيعة الإلهية فإذا حدث شيء مخالف لهذه القوانين فإنه بالتالي يناقض مشيئة الله وعقله وطبيعته، وإذا فعل الله شيئاً مناقضاً لقوانين الطبيعة فإنه يعمل ضد طبيعته،

---

(١٤) PP. 735-48 .

(١٥) PP 744-48 .

(*) هذا هو موضوع الفصل السادس PP. 749-67 .

وهذا مستحيل. إن قدرة الطبيعة هي قدرة الله، وقدرة الله مماثلة لماهيته، وقوانين الطبيعة لا نهائية كالعقل الإلهي . فالمعجزة إذن عمل من أعمال الطبيعة نجهل عللها المباشرة ولا نستطيع إدراكها بالنور الفطري ، والمعجزة بالمعنى التقليدي أي خرق قوانين الطبيعة مستحيلة الوقوع لأن قوانين الطبيعة هي صفات الله وصفات الله لا تتغير أو تتوقف عن الفعل لحظة[١٦] . وهذا ما قاله فونتنل Fontenelle ورينان Renan بعد ذلك ، الأول باسم العقل والثاني باسم العلم ، لذلك كان سبينوزا من أنصار الحتمية في الطبيعة . إن الله هو الطبيعة الطابعة La nature naturante والعالم هو الطبيعة المطبوعة La nature naturée .

ونحن لا نستطيع أن نعرف عن طريق المعجزة وجود الله أو ماهيته أو عنايته ، بل نستطيع أن نعرف ذلك من نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير . إن وجود المعجزة يجعلنا نشك في وجود الله لأن المعجزة ليست واضحة ومتميزة ومعرفتنا بالله معرفة واضحة ومتميزة ، كما أن المعجزة واقعة محدودة تدلّ على قدرة محدّدة ولا تثبت الله ووجوده وقدرته المطلقة . إن قوانين الطبيعة الثابتة هي أعظم دليل على وجود الله بل إن المعجزة نفسها لا تحدث خارج الطبيعة بل داخلها مع أننا نصفها بأنها تفوق الطبيعة Surnaturel وبذلك يؤدي الايمان بالمعجزات إلى الالحاد ، ولم يستطع النبي الكاذب إقناع الناس بنبوته مع أنه أجرى المعجزات ولم يستطع العبرانيون تصور الله تصوراً صحيحاً بالرغم مما شاهدوا من معجزات على عكس الفلاسفة الذين حصلوا على معرفة واضحة متميزة عن الله من تصورهم لنظام الطبيعة الثابت . وعندما يذكر الكتاب خلق العالم فإنه يعني اعتماده المطلق على الله لأن اوامره هي قوانين الطبيعة ، وعندما يذكر أن شيئاً حدث بمشيئة الله فإنه يعني أنه حدث طبقاً لقوانين الطبيعة ولكنه لم يصرّح بذلك في نظرية فلسفية لأن مهمته إقناع الناس وحثّهم على الطاعة لا اعطاؤهم معرفة نظرية ، ويرمي إلى إثارة الخيال وتحريك النفوس لا إلى المعرفة العلمية بالعلل القريبة[١٧] .

وكثيراً ما خضعت المعجزات في الكتاب المقدس إلى أساليب الرواية وطرقها ، فمن النادر أن ينقل الراوي ما حدث بالفعل دون أن يزيد عليه شيئاً خاصة إذا كان يتعدّى حدود فهمه ، وكثيراً ما اختلفت روايتان لنفس الحادثة حسب تأثر كل راوٍ بما شاهد وسمع ، لذلك يجب لتفسير المعجزة معرفة افكار الرواة الأوائل وأول من قاموا بتدوينها ثم الفصل بين هذه الأفكار وشهادة الواقع وإلاّ لتمّ الخلط بين الواقع والخيال (مثل نزول الله من السماء في عمود دخان على جبل سيناء وصعود الياس الى السماء في عربة من نار تجرّها خيول من نار) كما يجب دراسة أساليب البيان عند العبرانيين وطرق البلاغة وكثيراً من وجوه التشبيه والإستعارة والمجاز ، ولا يوجد في الرواية ما يستعصي على النور الفطري[١٨] .

(٧) منهج التفسير* :

لكل فرد الحرية المطلقة في أن يؤمن بما يشاء وأن يتصور العقائد كما يريد وأن يفسّر النصوص على

---

(١٦) PP. 749-52 .

(١٧) PP. 753-61 .

(١٨) PP. 761-67 .

(*) هو موضوع الفصل السابع بعنوان تفسير الكتاب PP. 767-90 .

مستوى فهمه وبذلك يرفض سبينوزا سلطة الكنيسة وما تدّعيه من حق في تفسير الكتاب المقدس ويقترب من لوثر ، فالله لا يحرم الفرد حقه في حرية البحث والتفكير والفهم والتفسير ، ولقد تكيّف الكتاب من قبل حسب عقلية الأنبياء وتكوينهم النفسي ومستوى فهم الجماهير في عصرهم ، فالعبرة في المؤمن بالسلوك لا بالعقائد النظرية فسلوك فاضل وعقيدة باطلة خير من عقيدة صحيحة وسلوك مشين .

ويعتمد سبينوزا في تفسيره للكتاب على الكتاب وحده طبقاً للمبدأ البروتستانتي Sola scriptura دون الإعتماد على السلطة الممثّلة في آباء الكنيسة أو في التراث الديني إبّان العصور لذلك نجد الرسالة مملوءة بالشواهد النقلية ، وتفسير الكتاب بغير الكتاب إدخال للبدع في كلام الله ومنع لحرية التفسير وتأييد لهذه البدع بالسلطة الإلهية كما يفعل اللاهوتيون ، ولو كانوا مخلصين حقاً في تفسيرهم لكانوا دعاة خير ولما آمنوا بالخرافة واحتقروا العقل ورأوا في الكتاب الأسرار وتركوا النافع وأبقوا على التناقض والمعتقدات المنافية للعقل الصادرة عن انفعالات النفس . لذلك يقترح سبينوزا منهجاً للتفسير مشابهاً لمنهج تفسير الطبيعة أي منهجاً يعتمد على الملاحظة والتجربة وعلى المعطيات اليقينية ووضع الفروض وإستخلاص النتائج ، وفي حالة الكتاب يكون منهج إستقصاء الحقائق التاريخية اليقينية والإنتهاء منها إلى أفكار مؤلفي الأسفار وبذلك نضمن نتائجنا كما نضمن معرفتنا التي نحصل عليها بالنور الفطري لأن كثيراً من موضوعات الكتاب مثل قصص الأنبياء لا يمكن معالجته بالنور الفطري بل بالكتاب وحده كما نعرف الطبيعة من الطبيعة نفسها حتى الحقائق الخلقية التي يمكنها إثبات ألوهية الكتاب يجب إستخلاصها من الكتاب نفسه(١٩) .

ويتضمّن البحث التاريخي خطوات ثلاث:

١ ـ معرفة خصائص وطبيعة اللغة التي دُوِّنت بها أسفار الكتاب المقدس والتي تحدّث بها مؤلفوها ، حتى يمكننا إستعمال النصوص حسب الإستعمال العرفي لها ، لذلك يجب معرفة اللغة العبرية للعهدين القديم والجديد على السواء .

٢ ـ جمع النصوص وفهرستها في موضوعات رئيسية حتى يسهل إستعمال النصوص التي تتعلّق بنفس الموضوع ، أي يجب تحويل الكتاب إلى معاجم مفهرسة حسب الموضوعات او حسب الوضوح والغموض فتوضع الآيات الواضحة معاً والمتشابهة معاً . والوضوح هنا هو فهم النص حسب السياق لا حسب العقل لأن التفسير هو فهم النص لا معرفة الحقيقة أو إدراك الأشياء الطبيعية ويتمّ التفسير ابتداءً من اللغة بصرف النظر عن معارضتها للعقل أو إتفاقها معه ، وكلما كان التفسير حرفياً كان أفضل فمثلاً آية « الله نار » آية واضحة مع أن معناها يعارض العقل .

٣ ـ معرفة الظروف والملابسات التي كُتبت فيها الرواية اي معرفة حياة مؤلف السفر وتقاليده وعاداته وأخلاقه والغاية من سفره ومناسبته وعصره ولغته ثم مصير السفر نفسه ، جمعه ونقله ونسخه والإختلافات بين النسخ وتقنينه حتى نعرف موهبة المؤلف الأدبية وحتى لا نخلط بين التعاليم الإلهية

---

(١٩) PP. 777-83 .

والأساليب البيانية أو بين آيات التشريع وآيات الاخلاق وذلك لتحديد درجة سلطته ودرجة الوثوق به[٢٠] .

وبعد القيام بهذا البحث التاريخي نبدأ بدراسة اكثر الأشياء عمومية كالوحي ووجود الله ثم الإنتقال الى الموضوعات الأقل شمولاً مثل الأخلاق التي يمكن إستنباطها من المبادىء العامة الأولى وهو المنهج المتبع في العلم الطبيعي ايضاً . فإذا وقع تشابه او غموض في الآية رجعنا الى المبادىء العامة ، واذا حدث تعارض في الآيات رجعنا الى المناسبة والمكان والزمان الذي كُتبت فيه هذه النصوص . ومن الصعب دراسة الأمور النظرية المحضة التي لم يتفق الأنبياء عليها والتي كيّفوها حسب معتقداتهم وآرائهم الخاصة . وأخيراً نلجأ الى التفسير اللغوي لأن الكلمات محفوظة في التراث اللغوي ولا يمكن تبديل معانيها كما يحدث في تبديل النصوص .

ولكن منهج التفسير اللغوي تقابله مشاكل أو صعوبات ثلاث :

١ ـ لم يترك علماء اللغة معاجم نعرف منها مبادىء اللغة العبرية ، فليست لدينا معاجم او كتب في القواعد او في الخطابة ، فقد فقدت الأمة العبرية كل شيء ولم يبق الّا بعض المنوعات الأدبية وضاعت أسماء النباتات والحيوانات والطيور والأسماء ، وهنا أسماء وأفعال كثيرة في التوراة مجهولة أو مشكوك فيها ، كما لا نعلم أساليب اللغة وطرق بيانها ولا نستطيع معرفة معاني النصوص طبقاً لإستعمال الكلمات ، هذا بالإضافة الى طبيعة هذه اللغة نفسها وغموضها لأسباب يعرفها علماء اللغة (إستبدال الحروف التي لها نفس المخرج ، تعدد معاني حروف العطف والظروف ، غياب الأزمنة ، غياب الحروف المتحركة ، غياب التنقيط والتشكيل) . ولا توجد طريقة لتحديد معنى النصوص إلّا جمعها وهي طريقة لا توضح النصوص الغامضة إلّا مصادفة ولا يمكن استعمالها إلّا في الأمور العملية دون الأمور النظرية .

٢ ـ تجهل الظروف والملابسات لكل سفر ، فلا نعلم مؤلفي الأسفار وموضوعاتها ورواتها ومن تناقلوها ، وعدد نسخها والإختلافات بينها ومصادرها خاصة إذا كانت تروي أشياء غامضة لا يمكن تصديقها .

٣ ـ لا نملك أسفار الكتاب بلغتها الأصلية التي كُتبت بها لأول مرة ، فقد كُتب إنجيل متى وكذلك رسالة بولس الى العبرانيين باللغة العبرية وقد ضاع النص الأصلي لكليهما ، وكذلك لا نعلم بأي لغة كتب سفر أيوب إذ يؤكد ابن عزرا أنه كُتِب بلغة أخرى ثم تُرجم الى العبرية[٢١] .

تمنعنا إذن هذه الصعوبات من معرفة الأشياء التي لا يمكن إدراكها والتي لا يمكن تخيلها فحسب ولكنها لا تمنعنا من تصور الأشياء التي يمكن إدراكها بالذهن . لقد كتب اقليدس أشياء سهلة تُنقل إلى كل لغة ولا يهم أن تعرف اللغة معرفة كاملة ولا يهم أيضاً معرفة حياته وعاداته وتقاليده وظروف الكتابة ومناسبتها والغاية منها وطرق جمعها وكذلك الكتابات التي تتحدث عن المدركات الحسية أو عن التعاليم

(٢٠) PP. 784-5 .

(٢١) PP. 778-83 .

الخلقية . وبهذا المعنى لا يحتاج تفسير الكتاب إلّا الى النور الفطري الذي يقتضي إستنباط الأشياء الغامضة من الأشياء الواضحة وهو منهج بسيط للغاية لا يحتاج إلى ما يدّعيه البعض ويسمونه بالنور الذي يفوق الطبيعة La Lumière Surnaturelle فهو بدعة إنسانية محضة لا هبة من الله للمؤمنين فقد خاطب الأنبياء المؤمنين والكفار على السواء . لذلك كل ما يناقض العقل أو الطبيعة يجب حذفه لأنه زيادة من الراوي لإثارة النفوس وتحريك الخيال(٢٢) .

وأخيراً يرفض سبينوزا منهج موسى بن ميمون في التفسير ومؤداه أن لكل نص معان عديدة بل ومتعارضة ويكون أصوبها وأكثرها إتفاقاً مع العقل فإذا تعارض العقل مع النقل (المعنى الحرفي) يجب تأويل النص وهو المنهج الذي انتهى اليه الفلاسفة المسلمون والذي عارضه ابن تيمية في « منهاج السنة » وفي «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» ، وقد كان ابن ميمون في هذه الناحية تلميذ المسلمين ، وقد وفّق ابن ميمون بين نص الكتاب المقدس وبين نظرية ارسطو في قدم العالم بل إن النص في رأيه يدعو الى ذلك صراحة . يرفض سبينوزا هذا المنهج لأنه يقتضي وجود أشياء كثيرة في الكتاب لايمكن معرفتها بالنور الفطري كما يقتضي التسليم بنور يفوق الطبيعة ، وتحتاج العامة التي تجهل طرق الإستدلال والبراهين الى إستفتاء الفلاسفة والإعتقاد بآرائهم في تفسير الكتاب وبذلك تقوم سلطة كهنوتية جديدة يحترمها العامة . صحيح أن سبينوزا يطالب بمعرفة اللغة العبرية ولكنها كانت لغة العصر عند العامة التي كانت تجهل الحقائق الفلسفية . وليست حقائق الوحي قاصرة على الفلاسفة فقط كما يقول ابن ميمون لأن السعادة والفضيلة عامة ويستطيع الجميع إدراكها وبأي لغة كانت دون شهادة العشرين أو العلماء كما يفترض منهج ابن ميمون إتفاق الأنبياء فيما بينهم وأنهم فلاسفة كبار وهذا غير صحيح ، كما يفترض إستحالة تفسير الكتاب بالكتاب ويسمح بتفسيره حسب آرائنا السابقة كما يسمح بتبديل المعاني الحرفية وتأويل النصوص وأن كثيراً من المعاني من عمل العقل ، كما يزعزع منهج ابن ميمون ثقة العامة في الكتاب وإعتقادهم فيه(٢٣) .

(٨) النقد التاريخي للكتاب المقدس* :

يرى سبينوزا أن البحث التاريخي للكتاب يسبق الإيمان بألوهيته ، فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الإلهي ، وبالتالي يعارض سبينوزا وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي ، وهو العلم الذي جهله القدماء واكتشفه المحدثون مع أن الناس لا يتقبّلون الآن بسهولة تحكيم العقل في الكتاب لطول ايمانهم بألوهيته قبل الفحص والتمحيص .

فإذا طبّقنا قواعد المنهج التاريخي على الكتاب نجد أن موسى ليس مؤلف اسفار التوراة الخمسة

---

(٢٢) PP. 783-85 .

(٢٣) PP. 785-9 .

(*) هو موضوع الفصل الثامن بعنوان « البرهنة على أن الاسفار الخمسة واسفار يشوع والقضاة وروث وصموئيل والملوك ليست صحيحة وهل هذه الأسفار مؤلف واحد ام مؤلفون كثيرون (pp. 790-803) والفصل التاسع بعنوان ابحاث أخرى حول نفس الاسفار ! هل عزرا هو آخر من دونها ، وهل التعليقات الهامشية الموجودة في المخطوطات العبرية دروس مختلفة pp. 803-20 . والفصل العاشر بعنوان (فحص اسفار العقد القديم بنفس الطريقة) pp. 820-33 .

المعروفة باسمه على الرغم من تأكيد الفريسيين لذلك حتى أن ابن عزرا وهو العالم الناقد الحر لم يجرؤ على الجهر بذلك ، وقد ألّفه إنسان آخر عاش بعد موسى بمدة طويلة . ويذكر ابن عزرا الأسباب التي دعته إلى الشك في نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى وأهمها :

١ ـ لم يكتب موسى مقدمة سفر التثنية لأنه لم يعبرْ نهر الأردن .

٢ ـ كان سفر موسى مكتوباً على حائط المعبد الذي لم يتجاوز اثني عشر حجراً اي أنه كان أصغر بكثير مما لدينا الآن .

٣ ـ قيل في سفر التثنية : « وقد كتب موسى التوراة » ولا يمكن أن يقول موسى ذلك إنْ كان هو مؤلفها .

٤ ـ في سفر التكوين يعلّق الكاتب قائلاً : « وكان الكنعانيون في هذه الأرض » وهذا يدلّ على أن الوضع الآن قد تغيّر عمّا كان عليه وقت تدوين الكتاب أي بعد موت موسى وطرد الكنعانيين وبذلك لا يكون الراوي هو موسى .

٥ ـ في سفر التكوين سُمي جبل « موريا » جبل الله ولم تحدث هذه التسمية إلاّ بعد بناء المعبد وهو ما تمّ بعد موت موسى .

٦ ـ في سفر التثنية وضِعَت بعض الآيات في قصة أوج توحي بأن الرواية كُتِبت بعد موت موسى بمدة طويلة إذْ يروي المؤلف أشياء حدثت منذ زمن بعيد . ويزيد سبينوزا على هذه الملاحظات ملاحظات أخرى أهمها :

١ ـ كتابة الأسفار بضمير الغائب لا بضمير المتكلم .
٢ ـ مقارنة موت موسى وحده بموت الأنبياء التالين له .
٣ ـ تسمية بعض الأماكن بأسماء مختلفة عمّا كانت عليه أيام موسى .
٤ ـ إستمرار الرواية في الزمان بعد موت موسى .

وقد قرأ موسى « سفر العهد » على الشعب في جلسة قصيرة مما يدلّ على أن ماكتبه موسى أقل بكثير مما لدينا الآن ، ثم شرح موسى هذا السفر الأول ودوّن شرحه في « سفر شريعة الله » ثم أضاف عليه يشوع شرحاً آخر وقد ضاع هذا السفر الذي يجمع بين سفري موسى ويشوع .

كذلك لم يكتب يشوع السفر المسمى باسمه بل كتبه إنسان آخر يريد كتابة سيرته وإثبات فضله وشهرته ، وتمتدّ الرواية بعد موته بقرون عديدة ويوجد جزء منها في سفر القضاة (مما يدلّ على وجود روايات تضم في العهد القديم باعتباره السجل الوطني لبني اسرائيل) . ولم يكتب القضاة السفر المسمى باسمهم وتدلّ مقدمة الإصحاح الحادي والعشرين على أن مؤرخاً واحداً كتبه قبل حكم الملوك . ولم يكتب صموئيل سفره لأن الرواية تمتدّ بعد موته بقرون عديدة ، كذلك لم يكتب الملوك انفسهم سفرهم بل أخِذ من كتب « حكم سليمان » و « أخبار ملوك يهوذا » ، و « أخبار ملوك اسرائيل » التي تروي قصصاً

قديمة سابقة على عصر كاتب السفر(٢٤) .

لقد كتب هذه الأسفار جميعها شخص واحد ليقصّ تاريخ العبرانيين منذ نشأتهم حتى هدم المدينة ويدلّنا على ذلك وحدة الغرض وإرتباط الروايات وتدوينها المتأخر بعد الحوادث بعدة قرون . ويظنّ سبينوزا أن ابن عزرا هو هذا الشخص لأن الروايات كلها تنتهي قبله ، وقد أعمل ابن عزرا كل جهده في البحث في الشريعة وفي عرضها كما يذكر التراث القديم ، ويذكر سفر عزرا نفس الشيء . ولكنه لم يعطِ للأسفار صيغتها النهائية بل جمع الروايات من كتب أخرى ونقلها دون ترتيب أو تحقيق ، وهذا ما يفسّر وجود بعض الروايات بصياغات مختلفة في عدد من الاسفار . وتثبت ألفاظ الروايات أنها مكتوبة بعد وقوع الحوادث بزمن طويل . هذا الاضطراب الزماني Achronisme هو الوسيلة التي يتبعها سبينوزا وبعض النقاد المسلمين (ابن حزم وابن تيمية) في التعرّف على وقت كتابة الرواية والشك في نسبتها إلى المؤلف المعروف . ولم ينجح الأحبار في التوفيق بين الروايات لأن العبرانيين الأوائل كانوا يجهلون لغتهم ولم يعرفوا ما هو النظام في الرواية ، ولم يكن هناك منهج او قاعدة تتبع في تفسير الكتاب ، وكان كل كاتب أو راوٍ يفسّر حسب هواه . ولم تحتفظ الأجيال الماضية حتى بهذه الأسفار فتسربت إليها الأخطاء . وقد لاحظ النسّاخ الأوائل شروحاً مشكوكاً فيها وفقرات ساقطة مع أنهم لم يلاحظوها كلها إلاّ أن هذه الأخطاء لاتؤثر في جوهر التعاليم الخلقية . ويدّعي البعض أن هذه الأخطاء سر إلهي أبقاه الله في كتابه بعنايته فيؤ ولون النقاط والحروف والعلامات حتى المسافة البيضاء التي يتركها الناسخ! أما التعليقات الهامشية فهي قراءات محتملة وضعها الناسخ عندما التبست عليه الحروف في القراءة أو بعض الكلمات القديمة التي لم تعد تُستعمل أو بعض الكلمات المكشوفة التي تحرّج الناسخ من وضعها في النص الأصلي(٢٥).

وقد حدث لباقي اسفار العهد القديم نفس الشيء . فقد كُتِب سفر اخبار الايام بعد عزرا بمدة طويلة ونجهل مؤلفه وعقيدته بل نعجب لإدخال هذا السفر في الكتاب المقدس واستبعاد اسفار الحكمة وطوبيا التي قيل عنها منتحلة . اما سفر المزامير فقد جُمع وقسِّم إلى خمسة أجزاء بعد بناء المعبد وهو الوقت الذي جُمعت فيه أمثال سليمان وقد أراد الأحبار استبعاده مع سفر الجامعة . وقد أُخِذ سفر أشعيا من كتب أخرى ورُتِّب في نظام مخالف لترتيب الأنبياء ، ولا يحتوي السفر على جميع النبوات ، وقد يكون هذا السفر كله أسطورة . أما سفر إرميا فهو مجموعة من النصوص مأخوذة من كتب متعددة بلا ترتيب أو مراعاة للأزمنة وبعضها مستمد من سفر باروخ ويقال أن إرميا نفسه هو الذي أملاه عليه ولا يذكر باروخ إلا جزءاً من نبوته . وتدلّ الإصحاحات الأولى على أن سفر حزقيال مجرد شذرات كما تدلّ حروف العطف على الأجزاء الناقصة ويدلّ اول السفر على استمرار النبوّة لا على أولها كما يذكر يوسف المؤرخ بعض الوقائع عن حزقيال لا يذكر منها السفر شيئاً . أما سفر هوشع فقد كُتِب بعد موته بمدة طويلة ولا يذكر إلاّ جزءاً ضئيلاً من نبوّته ، كما لم تذكر مجموعة أسفار الأنبياء كل النبوات . ويظنّ البعض أن موسى هو مؤلف سفر أيوب وأن القصة كلها مَثَلٌ ، وهذا هو رأي موسى بن ميمون وبعض الأحبار ويروي ابن عزرا أنه تُرجِم

(٢٤) PP. 798-803 .

(٢٥) PP. 803-20 .

إلى العبرية من لغة أخرى لتشابه قصته مع قصص الوثنيين وأشعار المأساة . وقد كتب دانيال نفسه سفره المعروف باسمه ابتداءً من الإصحاح الثامن والإصحاحات السبعة الأولى مجهولة المؤلف وربماكتب باللغة الكلدانية ، ثم يأتي سفر عزرا الأول كحلقة تابعة لسفر دانيال ليقصّ تاريخ العبرانيين منذ الأسر الأول ويوحي بأن كاتبيهما واحد. ثم يأتي سفر استير لنفس المؤلف السابق وهو أيضاً مؤلف سفر نحميا ، أخذها من سجلات الأحبار والقضاة والأمراء ويُحتَمل أن تكون من وضع الصدوقيين مما يدلّ على رفض الفريسيين لها . اما من حيث التقنين ، فلم يحدث تقنين لأسفار العهد القديم قبل عصر المكابيين وقد اختيرت الأسفار المقننة حالياً من بين عديد من الأسفار الأخرى بقرار من الفريسيين في المعبد الثاني تأييداً لعقائدهم ورفضاً لعقائد الصدوقيين (قبلوا سفر دانيال لأنه يتنبأ بحشر الأجساد وهو ما ينكره الصدوقيون)(٢٦) .

(٩) النبي والحواري* :

ينتهي سبينوزا من دراسة العهد القديم ثم يبدأ دراسة العهد الجديد ويركّز دراسته على موضوع واحد جوهري وهو الفرق بين النبي والحواري وهو ما غفله المسيحيون أنفسهم أعني الخلط بين الوحي والإلهام ، بين النبي والصحابي (باصطلاح المسلمين) وفي العهد الجديد نفسه بين الأناجيل والرسائل . ويأخذ سبينوزا بولس وهو أقوى شخصية بين الحواريين كمثل للمقارنة بين الحواري وبين النبي موسى أو المسيح . فمن ناحية الاسلوب يختلف اسلوب النبي في الإنجيل عن أسلوب الحواري في الرسائل ، ويؤكد النبي أنه يتحدث بناءً على تفويض من الله أما الحواري فإنه يتحدث باسمه ويعبّر عن آرائه الشخصية ، والنبي لا يخطىء أما الحواري فيخطىء ويصيب ، والنبوّة من عند الله أما رسالة الحواري فمن عنده ، والنبوّة يقينية ودعوة الحواري ظنّيّة يمكن الشك فيها باعتراف الحواري نفسه . ومن حيث الطريقة في التعبير لا يستدلّ النبي بل يتحدث معتمداً على السلطة الإلهية أما الحواري فيستدلّ ويناقش ويجادل ويحاجج . ويبلغ النبي حقائق النبوّة التي عرفها بطريق الوحي أما الحواري فإنه يعتمد على العقل أو على النور الفطري . فلو قارنا موسى ببولس لوجدنا أن موسى لا يستدلّ عقلاً بل يدعو الى الفضيلة ولا يتحدث باسمه بل باسم الله وقد يقترب في بعض الأحيان من الإستدلال حتى لو كانت معرفته بحقائق الوحي أقرب الى المعرفة الفطرية لأن معرفة الأنبياء وحي من فوق الطبيعة . أما بولس فقد عبّر عن آراء شخصية له ونداءات إنسانية ودعوات للأخوّة والفضيلة وهذا ما يعترف به بولس نفسه . وقد أرسل الله موسى بالفعل واختاره اما بولس فإنه بشّر بمحض إرادته واختار الأماكن التي بشّر فيها بمحض إرادته . لذلك بشّر الحواريون باعتبارهم فقهاء ورجال الدين لا باعتبارهم أنبياء وتبدأ رسائلهم بتأكيد صفتهم كحواريين لا كأنبياء وتأكيد للسلطة الإلهية لجذب انتباه القارىء او السامع . فإذا تحدّث الحواري عن « روح الله » فإنه يتحدث عن آرائه الشخصية كما يدلّ السياق ، وعرفها بالنور الفطري الذي يستطيع

(٢٦) PP. 820-33 .

(*) موضوع الفصل الحادي عشر بعنوان هل كتب « الحواريون رسائلهم بصفتهم حواريين وأنبياء ، ام بصفتهم فقهاء ، دور الحواريين » PP. 833-42.

إدراك جوهر المسيحية وهو الدعوة الخلقية ، لذلك لم يكن الحواريون في حاجة الى نور يفوق الطبيعة . وقد اختار كل حواري الطريقة التي تلائمه في نشر الدعوة وتحذير الناس ، فيدعو بولس مثلاً إلى الخلاص بالايمان وحده دون الأعمال ويؤكد عقيدة القدرية . أما يعقوب فإنه يدعو الى الخلاص بالأعمال لا بالايمان وحده معارضاً بذلك نظرية بولس . وقد كان هذا الاختلاف في الأسس سبباً للتفرقة وللتشيع وظهور الطوائف المسيحية المختلفة داخل الكنيسة وخارجها ، ولن يُقضَى على هذه التفرقة إلاّ إذا توقفت الكنيسة عن التدخل في الأمور النظرية وعادت الى العقيدة البسيطة التي دعا إليها المسيح ولم يستطع الحواريون السير في أثره بعد أن نسوا الإنجيل وأنسوه الناس معهم . وقد كان بولس أكثر الحواريين تحزباً لتأسيس المسيحية النظرية العقائدية المذهبية وهي المسيحية الرسمية وبذلك يُعتبَر بولس مؤسس المسيحية وجعل له أنصاراً وخصوماً ، كان أنصاره دعامة المسيحية الرسمية وخصومه دعاة العودة إلى المسيحية الأولى التي دعا إليها المسيح أي المسيحية الخلقية .

(١٠) الوحي المكتوب والوحي المطبوع* :

بعد أن وضع سبينوزا الكتاب موضع البحث والتمحيص وانتهى إلى كثير من النتائج « التقدمية » في علم النقد التاريخي قدّم لوناً آخر من الوان النقد الذي يقوم على اتفاق مضمون النص الديني مع التجربة الإنسانية بصرف النظر عن مدى الصحة التاريخية للرواية وقال بالوحي المطبوع في القلب الذي لا يتغيّر وهو شريعة الحب وقانون العدل والإحسان ، وهذا الوحي يندّ عن النقد التاريخي لأنه ليس وحياً مكتوباً بالكلمات والحروف بل هو وحي « مسطور » في القلب ومفطور في النفس الإنسانية ، فإذا وقع التبديل أو التحريف في الوحي المكتوب فإن الوحي المطبوع في القلب لا يتغيّر ولا يتبدّل ، وإذا كان الوحي المكتوب قد أُرسِل لأمةٍ بعينها فإن الوحي المطبوع قد أُعطي للإنسانية جمعاء ، وإذا كان الوحي المكتوب يُعرَف عن طريق النبوّة فإن الوحي المطبوع في القلب يُعرَف بالنور الفطري . لقد نُقِض الميثاق المكتوب ولكن الميثاق الروحي ما زال قائماً فهو صورة الله ولقد أُعطي العبرانيون ميثاقاً مكتوباً لأنهم كانوا في مرحلة الطفولة وما أن بلغوا مرحلة النضج حتى أخبرهم موسى بأن الميثاق مطبوع في قلوبهم . وينتج عن ذلك الحقائق الثلاث الآتية :

١ ـ يوصف الكتاب بأنه مقدس أو إلهي أو كان غرضه التقوى والتديّن ، ويكون إلهياً أو مقدساً عندما يمارس الناس حياة الفضيلة ويطبّقون تعاليم الدين فإذا توقف الناس عن ذلك لم يعد الكتاب إلهياً أو مقدساً ، أي أن الكتاب لا يكون مقدساً إلاّ بقدر ما يؤثر في الناس فالقداسة هي أن يكون الإنسان تقياً والألوهية أن يكون الإنسان إلهياً ، أي أن القداسة للإستعمال ولا تعني الكلمات شيئاً إلاّ في الإستعمال .

٢ ـ لا يوجد كلام الله في عدد معين من الكتب بل هو كلام الله الشامل المُرسَل لكل الناس لا يظهر في صورة طقوس أو شعائر بل في حياة الفضيلة وفي ممارسة العدل والإحسان وقد سُمّيت الشريعة كلام الله

(*) موضوع الفصل الثاني عشر « الميثاق الحقيقي للشريعة الإلهية » . لم سمي الكتاب مقدساً وأطلق عليه كلام الله . وصل الينا الكتاب من حيث احتوائه لكلام الله دون تحريف ، pp. 842-51 .

لأنها تدعو إلى الدين الصحيح ومُستمدَة من نور النبوّة وهذه هي النقلة من العهد القديم إلى العهد الجديد ، فالقديم هو الشريعة المكتوبة ، قانون موسى والعهد الذي قطعه الله معه ، والجديد هو الوحي المطبوع في القلوب ، شريعة عيسى والعهد الأبدي المفطور في النفوس .

٣ ـ لا يتغيّر الكتاب ولا يتبدّل من حيث دعوته للطاعة والإخلاص وهو الكتاب المعنوي لا اللفظي ، لذلك لا تنقص ألوهية الكتاب أو تزيد بتغيير الألفاظ وتبديلها ، وبهذا المعنى نقول ان الكتاب وصل إلينا بلا تبديل أو تحريف والذي يمكن تلخيصه في « حب الجار » فهو أساس الدين كله الذي لا يقع فيه الخطأ ، ولا يوجد الخلاف إلاّ في الموضوعات النظرية التي يشقى من أجلها جميع الناس . وهكذا ينتهي سبينوزا صوفياً إشراقياً أوغسطينياً ويصدّر رسالته بآية من إصحاح يوحنا الصوفي الإشراقي « وبهذا نعلم أنّا نثبت فيه وهو فينا بأنه آتانا من روحه » (يوحنا ٤ : ١٣) .

(١١) النظر والعمل* :

يرى سبينوزا أن تعاليم الكتاب بسيطة للغاية تدعو إلى الطاعة وأن أفكاره عن الطبيعة الإلهية لها هدف عملي في الحياة اليومية ، لذلك لم يكن للأنبياء ذكاء خارق للعادة بل خيال خصب ، ولهذا السبب أيضاً لم يذع الوحي أسراراً فلسفية بل أفكاراً بسيطة للغاية ، ولقد أعطى الكتاب تعاليم يسهل على أي فرد إدراكها ، لذلك لم يستعمل منهج الإستنباط بل أعطى بعض الحقائق بها وأيّدها بالتجربة أي بالمعجزة ، لم يفتح الدين مطلقاً اكاديمية للمناقشة حول نظريات الوثنيين التي يرجع أغلبها إلى أفلاطون وأرسطو ، بل إن المعرفة العقلية بالله اي المعرفة الصحيحة لم تُعط لكل المؤمنين مع أن الطاعة قد دُعي إليها الجميع ، كما أن الكتاب لم يطلب من المؤمنين إلاّ معرفة العدل والإحسان وهذا ما أثبته الكتاب نفسه ، فلم يعرف العبرانيون ماهية الله بل عرفوا آثاره وسموه « ياهو » وهو الإسم الذي يدلّ على صلة الله بمخلوقاته ، ولم يعرف صفات الله عقلية خالصة إلاّ الخاصة ، فالناس سواء في الطاعة ولكنهم يختلفون في الحكمة ، الله إذنْ هو نموذج للحياة الصحيحة وللسلوك القويم ، صحيح أن المعرفة العقلية تعطينا طبيعة الله في ذاته ولكننا لا نستطيع أن نأخذ هذه الطبيعة كقاعدة للسلوك لذلك لم تكن المعرفة العقلية شرطاً من شروط الإيمان ويستطيع الناس أن يخطئوا في هذه المعرفة دون أن ينقص ذلك من إيمانهم شيئاً ، ولا حرج في أن يتكيّف تصورنا لله حسب أحكام الأنبياء السابقة ومعتقداتهم ، ولا حرج في التشبيه فهو وسيلة إدراك الجمهور بالخيال فلا يدرك التنزيه إلاّ الخاصة عن طريق المعرفة العقلية ، ولا يجوز الإلتجاء إلى التفسير المجازي كما يفعل اللاهوتيون بل على الجمهور أن يؤمن بالصور الذهنية إيماناً حرفياً وإلاّ لفسرنا كل ما يتعارض مع النور الفطري تفسيراً مجازياً وكأن الوحي لم يُرسَل الى عامة الناس بل للخاصة وحدهم . لذلك ارتبط الإيمان بالعمل لا بالنظر ويكون سبينوزا مع يعقوب ضد بولس ، فالايمان يصدق بقدر ما يحث على الطاعة ويمنع عن العصيان ، وإذا دفع الإيمان إلى العصيان كان إيماناً كاذباً مهما كان

(*) موضوع الفصل الثالث عشر بعنوان « لا يحتوي الكتاب الا على تعاليم بسيطة للغاية ، ولا يحث الا على الطاعة وتقتصر عقيدته في الطبيعة الإلهية على ما يستطيع الناس استخدامه في حياتهم كقاعدة عملية » PP. 852-59 . والفصل الرابع عشر بعنوان « ما هو الايمان ؟ ، من هم المؤمنون ؟ تحديد الايمان والفصل بين الايمان والفلسفة PP. 859-68 .

لصاحبه من نظريات فلسفية صحيحة . مهمة الوحي إذنّ عملية لا علمية كما يقول الغزالي والصوفية من ورائه[٢٧] .

لذلك ، كل انسان حر في ان يؤمن كما يشاء وأن يكيّف ايمانه حسب معتقداته وآرائه وأن لا يسلب الآخرين هذا الحق لأن هناك فرقاً بين الايمان والعقل أو بين الدين والفلسفة فالايمان يؤدي الى الطاعة ، ولقد حاول موسى ربط العبرانيين بعهد وبقسم ولم يحاول إقناعهم بالطرق العقلية ودعا إلى طاعة الشريعة طمعاً في الثواب وخوفاً من العقاب ولكن هذه الوسيلة لاتؤدي إلى المعرفة العقلية أو إلى الطاعة الفعلية، لذلك دعا الإنجيل إلى الإيمان والطاعة جوهر الإيمان أي حبّ الجار وهي الوصية الأولى التي تخرج منها جميع الوصايا الاخرى التي يقوم عليها الإيمان الشامل الذي يعتنقه كل الناس والذي يمكن تلخيصه في النقاط السبع الآتية:

١ ـ وجود إله خيّر رحيم نموذج للحياة الحقة .
٢ ـ وحدانية الله التي تجعله جديراً بالاحترام والتبجيل .
٣ ـ حضور الله في كل مكان لا يخفى عليه شيء ويخضع له كل شيء .
٤ ـ قدرة الله على كل شيء لا معارض لمشيئته ، يهب الفضل لمن يشاء وتجب له الطاعة .
٥ ـ عبادة الله وطاعته التي تتم بممارسة العدل والإحسان أي حب الجار .
٦ ـ خلاص المطيعين لهذه القاعدة .
٧ ـ يغفر الله للتائبين فكل بني آدم خطاؤ ون وخير الخطائين هم التوابون . بهذه المبادىء السبعة يحدد سبينوزا ما يمكن للبشر جميعاً الإتفاق عليه من المبادىء النظرية ولا يهمّ بعد ذلك أن يكون الله روحاً أو ناراً أو نوراً ولا شأن لنا بالعلم الإلهي وماهية الله وقدرته وأثره على الحرية أو الضرورة وإلاّ تعرّض الايمان للخطر ، فمقياس الايمان صدقه لا حقيقته[٢٨] . وبهذه الدعوة الخلقية يساير سبينوزا الدعوة البروتستانتية التقليدية في تصورها لجوهر المسيحية خاصة عند هارناك Harnack ، وهو ما دعا اليه برجسون ايضاً من أن حب الجار حقيقة أبدية مطلقة مهما شككنا في العقائد المسيحية أو حتى في وجود المسيح نفسه .

(١٢) العقل واللاهوت* :

يعود سبينوزا من جديد ويركّز على هذه المشكلة التقليدية في فلسفات الأديان ألا وهي الصلة بين العقل واللاهوت أو بين الفلسفة والدين أو بين العقل والإيمان ولكن سبينوزا يتحدث عن اللاهوت اي الصورة العقلية الزائفة للدين وللايمان ما دامت مهمة الإيمان هي الحث على الطاعة حباً للجار وممارسة للعدل والإحسان ، يرى سبينوزا أن لا صلة هناك بين العقل والايمان ، بين الفلسفة والدين أو كما يقول هو

---

(٢٧) PP. 859-65 .
(٢٨) PP. 865-68 .
(* هذا هو موضوع الفصل الخامس عشر بعنوان « وفيه نبيّن ان اللاهوت ليس خادماً للعقل ، وأن العقل ليس خادماً للاهوت السبب الذي يدفعنا الى التسليم بسلطة الكتاب المقدس » PP. 869-80 .

بين الفلسفة من ناحية وبين الإيمان واللاهوت من ناحية أخرى ، إذ يقوم كل علم على مبادىء مختلفة إختلافاً جذرياً عن المبادىء التي يقوم عليها العلم الآخر : غاية الفلسفة هي الحقيقة وغاية الايمان الطاعة . تقوم الفلسفة على مبادىء وافكار صحيحة وتعتمد على الطبيعة وحدها ويقوم الايمان على التاريخ وفقه اللغة ويعتمد على الكتاب والوحي وحده .

ويعرض الباحثون الذين لا يفرقون بين الفلسفة واللاهوت إلى المشكلة الآتية : هل الكتاب تابع للعقل أم العقل تابع للكتاب ؟ وبعبارة أخرى هل يجب توفيق معنى الكتاب طبقاً للعقل أم توفيق العقل طبقاً للكتاب ؟ يقول الشُكّاك الذين ينكرون يقين العقل بالنظرية الثانية التي تجعل العقل تابعاً للكتاب ويقول القطعيون بالنظرية الأولى التي تجعل الكتاب تابعاً للعقل ويرى سبينوزا أن كلتي النظريتين خاطئتان . كلتاهما تزيف العقل والكتاب ، فالكتاب لا يعلّم الأفكار الفلسفية بل يدعو إلى الإيمان الصادق وقد تكيّف حسب عقلية الأنبياء والعامة فإذا وفقنا الكتاب مع العقل لنسبنا إلى الأنبياء كذباً ما لم يقصدوه ولم يفكروا فيه ولفسرنا أقوالهم تفسيراً خاطئاً ، وإذا جعلنا الفلسفة في خدمة اللاهوت لاضطررنا الى قبول الأحكام السابقة للعصور الماضية على أنها حقائق إلهية . كلتا النظريتان إذنْ خاطئتان الأولى لاعتمادها على العقل والثانية باغفالها العقل . وأول من أراد توفيق الكتاب طبقاً للعقل من الفَريسيين كان موسى بن ميمون ولكن غالبيتهم رفضت نظريته وتبنت نظرية يهوذا البكار الذي أراد تجنب خطأ ابن ميمون فوقع في الخطأ المقابل وجعل العقل خادماً للكتاب وخاضعاً له كلية(٢٩) .

يرى البكار أنه لا يجب تفسير أي نص من الكتاب تفسيراً مجازياً بحجة أن المعنى الحرفي يعارض العقل ، ويمكن القيام بهذا التفسير إذا ما عارض النص الكتاب نفسه طبقاً للقاعدة الآتية : يجب قبول كل ما يدعو إليه الكتاب من عقائد ويؤكده بالنص الصريح على أنه حق وذلك بناءً على سلطة الكتاب وحده . فلا يوجد تعارض بين العقائد في الكتاب ولكن قد يقع التعارض في نتائجها مثل بعض الآيات التي توحي بتعدد الآلهة أو بجسيمية الله . إن منهج البكار له الفضل إذنْ في تفسير الكتاب بالكتاب ولكن هل ينبغي لذلك هدم العقل ؟ إننا نستطيع بعد تفسير الكتاب بالكتاب إصدار حكم العقل على ما نفهم بالقبول أو الرفض . إننا إذا خضعنا للكتاب خضوعاً أعمى نكون حمقى وإذا خضعنا له خضوعاً عاقلاً نكون قد حكّمنا العقل في ايماننا بالكتاب ، إن العقل ، هذه الهبة الالهية الرائعة لا يمكنه أن يخضع لحرف مائت خاضع للزيف الانساني ، ولا يقتضي الدفاع عن الايمان إلغاء العقل ضرورة . إن منهج البكار يجعلنا نشك في الكتاب لأنه يدعونا إلى ترك العقل خاصة وأن الكتاب مجموعة من الروايات والأسفار كُتبت في مناسبات مختلفة وفي عصور متعاقبة لجماهير مختلفة من كتّاب عديدين لأغراض متباينة . ونحن في حاجة إلى العقل حتى للتفسير المجازي وإيجاد قرينة تثبت صدقه في حالة تعارض النصوص وإثبات صدق الآيات أو كذبها لأن التعارض بينها حقيقي لا ظاهري . فكيف يكون الله غيوراً ، وكيف يكون جسماً وكيف يكون في مكان وزمان ؟ الله نار ، الله لا يشابه الأشياء الحسية ، قضيتان كليتان متناقضتان تثبت الأولى ما تنفيه الثانية .

---

(٢٩) PP. 874-80 .

وهكذا يرفض سبينوزا منهج البكار التقليدي المحافظ ويفنّده تفصيلاً دون أن يرفض منهج ابن ميمون الذي يجعل الكتاب تابعاً للعقل وليس معنى ذلك قبول سبينوزا منهج ابن ميمون وإنْ كان متعاطفاً معه لأن سبينوزا يفصل بين العلمين فليس اللاهوت خادماً للعقل وليس العقل خادماً للاهوت ولكل منهما ميدانه الخاص ، فميدان العقل الحكمة وميدان اللاهوت الإيمان الصادق والطاعة وليس من شأن العقل أن يقرر حصول الناس على السعادة بالطاعة وليس من شأن الايمان الصادق أن يقلّل من العقل أو أن يعظّم من شأنه . يستطيع العقل أن يفهم العقائد من حيث صحتها وكذبها فهو النور الفطري الذي يحمي الإنسان من الوقوع في الأوهام والأحلام وبهذا المعنى يكون الوحي متفقاً مع العقل في موضوعه وغايته(٣٠) .

(١٣) حق المواطن وحق السلطة* :

كانت الغاية من التفرقة بين الفلسفة واللاهوت إثبات حرية التفلسف والإنتقال من التفكير الديني الى التفكير السياسي ، إذْ كيف تتحقق الحرية في موقف أو في جماعة ، أو لو شئنا كيف يصبح المواطنون أحراراً في دولة ، أعني ما هو حق المواطن وما هو حق السلطة ؟ يمتدّ الحق الطبيعي للفرد على كل ما تستطيعه طبيعته أي أنه يشمل قدرته ورغبته . لا يمنع القانون الطبيعي من أي فعل ، وغايته مصلحة الفرد والإبقاء عليه ، ولا تخضع الطبيعة لقوانين العقل فما يحسّنه العقل قد تقبّحه الطبيعة وما قد تحسّنه الطبيعة قد يقبّحه العقل .

ولكن يودّ الناس العيش وفقاً للعقل حتى يعيشوا في سلام . لذلك وجب تعاون الأفراد فيما بينهم ، وأصبح الحق الذي يتمتع به كل فرد حقاً جماعياً تحدده إرادة الجميع لا إرادة الأفراد ، وهكذا نشأ العقد الإجتماعي وأصبح العقل موجهاً لسلوك الأفراد ، فلا يعامل الفرد الآخرين إلاّ كما يعامل نفسه ويدافع عن حقهم كما يدافع عن حقه وقد نشأ هذا العقد طبقاً لقانون طبيعي وهو رفض الخير الأقل لقبول الخير الأعظم وقبول الشر الأقل لتجنب الشر الأعظم أي إختيار أعظم الخيرين وأهون الشرين . غاية العقد إذنْ هي تحويل الفرد من العيش وفقاً للطبيعة (أي وفقاً للشهوة) إلى العيش وفقاً للعقل .

وبموجب هذا العقد تتكوّن الجماعة الإنسانية إذْ يفوض كل فرد حقه إلى الجماعة التي يكون لها السلطة العليا وتجب لها الطاعة كما هو الحال في النظام الديموقراطي الذي يطيع فيه الأفراد السلطة العليا التي تمثّل حقوق الجميع والتي تصدر القوانين للمصلحة العامة لأنه يستحيل أن تجتمع الغالبية العظمى على ضلال . ولا يعني ذلك وقوع الأفراد في العبودية ، فالعبد هو عبد الشهوة او عبد الغير ، والعقد الاجتماعي يحرّر الأفراد من الشهوة لأنهم يعيشون به طبقاً للعقل ويحررهم من سلطان الغير لأنهم يعيشون في نظام ديموقراطي ، لذلك كان النظام الديموقراطي أفضل الأنظمة السياسية لأن الفرد يعيش فيه حراً في مجتمع منظّم يكون فيه إنتهاك القانون إضراراً بمصلحة الغير وتكون فيه العدالة إعطاء كل ذي حق حقه

---

(٣٠) PP. 874-80 .

(* موضوع الفصل السادس عشر بعنوان « الاسس التي تقوم عليها الدولة ـ حق الفرد الطبيعي والمدني . حق السلطة العليا » PP. 880-98 .

طبقاً للقانون المدني ويكون الحليف من يتعهّد بعدم إلحاق الضرر بالآخر وبالمساعدة عند الحاجة مع بقاء كل طرف مستقلاً والعدو من يخرج على الحلف من الداخل أو من الخارج ويكون الخروج على الدولة إذا حاول أحد الأفراد الإستيلاء على السلطة التي تمثّل الشعب .

ولكن ما صلة القانون الإلهي بالقانون الوضعي ؟ يرى سبينوزا أن العيش وفقاً للطبيعة سابق على العيش طبقاً لوصايا الدين ، فلم تأمر الطبيعة بطاعة الله ولم يأمر العقل بذلك ايضاً . لذلك لا تطيع الدولة أحداً إلاّ النبي الذي شاهد الله لأنها بذلك تطيع الله وحده ، وهي حرة في أن تطيع القانون الإلهي أم تعصاه لأن القانون الطبيعي أو الوضعي لا يعارض في ذلك . ولكن ماذا يفعل الفرد إذا ما أمرته الدولة بما يعارض طاعته لله ؟ هل يطيع الله أم يطيع الدولة ؟ يجيب سبينوزا على ذلك بأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . ولكن خشية أن يفسّر كل فرد وصايا الدين على هواه ويتخذ ذلك ذريعة لعصيان قوانين الدولة تضع الدولة تشريعاً للمحافظة على الدين خاصة وأن الله يأمر بطاعة القوانين الوضعية . فلو وجد المؤمن في دولة وثنية فعليه أن يختار أحد الأمرين : إما رفض تفويض السلطة لها والتعرّض للإفناء التام أو تفويض السلطة لها والإبقاء على النفس بطاعة قوانين الدولة ولايُستثنى من ذلك إلاّ مَنْ وعده الله بالعون ضد الطاغية(٣١) .

(١٤) نشأة دولة العبرانيين وسقوطها*:

وجد سبينوزا في تاريخ العبرانيين نقطة تطبيق لنظريته في العقد الإجتماعي . فعندما أراد العبرانيون الخروج من حالة الطبيعة ـ بعد خروجهم من مصر ـ فوّضوا حقهم الطبيعي إلى الله نفسه ووعدوه بتنفيذ أوامره بمحض اختيارهم ، وبذلك اصبح الله رئيسهم السياسي وأخذت دولتهم إسم « مملكة الله » وأصبح الله ملك العبرانيين ، واعداؤهم أعداء الله ، وقانونهم شريعة الله . قامت دولتهم إذنْ على الحكم الإلهي (التيوقراطي) ، ثم فوّضوا لموسى حقهم في مخاطبة الله وتفسير القوانين فحكمهم موسى بدلاً من الله ، واصبح نظامهم ملكياً طبقاً للتعاليم الإلهية ، اقام موسى المعبد وعين اللاويين خداماً له وأبعدهم عن الحياة السياسية والحقوق المدنية ليتفرّغوا لخدمة الدين وكفل الشعب رزقهم . وكانت مهمة الدولة الثيوقراطية التخفيف من حدة الإنفعالات للرؤساء وللمواطنين ، فقد عهد إلى اللاويين مهمة تفسير القوانين دون الأسباط الذين قد يستغلون سلطتهم لو أنهم قاموا بهذه المهمة ، وكان الجيش مكوناً من المواطنين دون المرتزقة حتى لا يستطيع الطغاة الاعتماد على الجيش ضد الشعب ، ولم يظهر الطغاة من بين الأسباط نظراً لرابطة الدين التي تجمع بينهم ، وأخيراً كان هناك خوف دائم من ظهور نبي جديد يعيد الحق فينتصر الشعب له . وسيطرة الدولة على إنفعالات المواطنين بقيامها على حب المواطنين لوطنهم حتى

(٣١) PP. 987-98 .

(*) موضوع الفصل السابع عشر بعنوان « البرهنة على أن احداً لا يستطيع تحويل كل ما يملك الى السلطة العليا، وعلى أن هذا التحويل ليس ضرورياً . دولة العبرانيين وكيف كانت في حياة موسى وبعد موته وازدهارها واسباب انهيار الدولة الإلهية بعد أن شاعت فيها الفتن » PP. 818-928 .

وايضاً موضوع الفصل الثامن عشر بعنوان « استخلاص بعض النظريات السياسية من دولة العبرانيين وتاريخها » والفصل التاسع عشر بعنوان « حق السلطة العليا في تنظيم الشؤون الدينية وتحقيق طاعة الله باتفاق العبادة مع أمن الدولة » PP. 928-38 .

كانت اقامتهم خارجه عاراً لهم .

ولكن العبرانيين لم يحافظوا دائماً على تطبيق الشريعة فضلاً عن طبيعتهم العاصية . فقد استغلّ اللاويون وضعهم الطبقي المتميز في إذلال الشعب فقامت الثورات والفتن ، ورفض الشعب إقامة الشعائر ، فقدّم الأسباط شعائر جديدة وأعطت لنفسها حق تفسير القوانين ولكن وقع الشعب تحت نير الأجنبي فترك التنظيم الإلهي واراد تنصيب ملك عليه يحلّ بلاطه محل المعبد ولكن الملوك لم يسمحوا بدولة داخل دولة فأرادوا استبعاد اللاوين والأنبياء من طريقهم ولكنهم لم ينجحوا في ذلك كما لم يستطع الأنبياء القضاءعلى سلطة الملوك لأن أسباب الطغيان ظلّت باقية ، إذا قضوا على طاغية ظهر طاغية آخر وتوالت الحروب والفتن وحلّ العنف محل القانون الإلهي حتى سقطت دولة العبرانيين تماماً وخضع العبرانيون للفرس وبعد تحررهم استولى الأحبار على السلطة من رؤساء الأسباط ، وطمع رجال الدين في أن يصبحوا أحباراً ثم ملوكاً ، حتى سقطوا من جديد تحت نير الأجنبي إلى يومنا هذا ، ويكون الوضع الطبقي لرجال الدين هو المسؤول .

(١٥) الدين والدولة :

هل يصلح نظام الحكم الإلهي (التيوقراطي) في الظروف الحاضرة ؟ لو أراد الناس الآن تخويل حقهم لله لكان عليهم عقد حلف معه ثم قبول الله له ، ولكن الله أخبرنا بأن حلفه لم يعد حلفاً مادياً لشعب معين بل روحياً للإنسانية جمعاء ، ومن ناحية أخرى ، لا يصلح نظام الحكم الإلهي إلاّ لشعب مغلق على نفسه مقطوع الصلة بينه وبين باقي الشعوب الأخرى ، لذلك لا يصلح هذا النظام في الظروف الحاضرة لأنه وإنْ كان لا يستبعد كل حكم إنساني يتمتع بسلطة سياسية مطلقة (حق موسى السياسي وحق رؤساء الأسباط والقضاة) إلاّ أنه لا يصلح للحكم المدني فنحن نلاحظ على تاريخ العبرانيين الآتي :

١ ـ لم تظهر الفرق الدينية إلاّ في وقت متأخر عندما استولى الأحبار على السلطة في الدولة الثانية بعد أنْ لم يكن لهم اية سلطة في الدولة الأولى ثم أصدروا القرارات في شؤون الدين وادّعوا القراراتهم نفس السلطة التي لشريعة موسى فبدأ الدين في الإنهيار وسادته الخرافة وضاع التفسير الحقيقي للقوانين ووفقوا بين هذه التفسيرات والأفعال المحرّمة أو المكروهة وبدأ الناس في تملّق الأحبار ودخل الفساد في الدين .

٢ ـ دفع الأنبياء الناس الى التطرّف بدلاً من الإعتدال بينما استطاع الملوك استمالتهم دون مقاومة منهم ، لم يتسامح الأنبياء معهم حتى مع أكثر الملوك إيماناً اذا ناقض سلوكهم الدين أي أن الأنبياء أضروا بالدين اكثر مما نفعوا به .

٣ ـ أثناء حكم الشعب لم تنشأ إلاّ حرب داخلية واحدة انتهت بسلام دائم ولكن ما أن قامت الملكية حتى نشأت الحروب الطاحنة المستمرة ، وفي حكم الشعب كانت الشرائع قائمة وكان الأنبياء يحذّرون الشعب من مخالفتها وما أن تمّ إنتخاب الملوك حتى تدخّل الأنبياء لإنقاذ الشعب . ولم يظهر أثناء حكم الشعب الأنبياء الكذبة بينما شاعوا في عصر الملوك ، وكان الشعب يرجع إلى الله قبل عصر الملوك ، ثم عزّ

عليه في عصر الملوك الخضوع إلى الله واستمرّ في العصيان حتى هدم المدنية .

من هذه الملاحظات السابقة على تاريخ العبرانيين نستخلص النتائج الآتية :

١ ـ ينشأ الضرر في الدين وفي الدولة إذا ما أُعطي رجال الدين سلطة سياسية ولا ينشأ الإستقرار إلاّ بفصل السلطتين والحدّ من سلطة رجال الدين حتى يتفرّغوا للدين وللعقائد السلفية الشائعة .

٢ ـ ينشأ الضرر إذا اعتمد القانون الإلهي على العقائد النظرية وإذا وضِعَت قوانين خاصة لهذه الآراء التي تقبل المناقشة والجدل ، ويتحوّل النظام إلى قهر وعنف إذا اعتبر الآراء الشخصية وهي حق الفرد جرائم لا تغتفر .

٣ ـ لا يجب إعطاء أصحاب السلطة الحق في التمييز بين الأفعال والحكم عليها فلم يُعط هذا الحق للأنبياء ، والأحرى ألاّ يعطى لمن هم دونهم وإلاّ لحق الضرر بالدين والدولة على السواء .

٤ ـ لا يقبل الشعب نظام الحكم الملكي إلاّ إذا كان متعوداً عليه من قبل ، ولا يفلح في القضاء على الملك إذْ ينشأ بدلاً عنه ملك آخر(٣٢) .

وبعد أن يدعو سبينوزا للفصل بين الدين والدولة نظراً لمساوىء نظام الحكم الإلهي يعود ويوحّد بينهما في النظام الديمقراطي ، « فإن الله يوزع بالسلطان ما لا يوزع بالقرآن » فمن حق السلطة ايضاً تشريع القوانين في أمور الدين وإلاّ تتجزأ السلطة في الدولة ويسهل الإستيلاء عليها . لذلك يحاول سبينوزا إثبات أمور ثلاثة :

١ ـ لا يصير للدين قوة القانون إلاّ بسلطة الحاكم .

٢ ـ لا يحكم الله إلاّ من خلال السلطة السياسية .

٣ ـ يجب اتفاق الشعائر الدينية مع سلامة الدولة وأمنها ، وهذا يعني تحديد الدولة للشعائر وتفسيرها لها دون الشعائر الداخلية أي التقوى والإخلاص . ويبرهن سبينوزا على نقاطه الثلاث بأن الإنسان في الموقف الطبيعي يعيش طبقاً للشهوة ثم ينشأ الخطأ والصواب عندما يتحوّل من حالة الطبيعة إلى حالة العقل أي عندما يأخذ العدل قوة القانون الذي يصدر عن مشيئة مَنْ لهم الحق في الحكم كما يشهد تاريخ العبرانيين على حكم الله من خلال موسى ممثل السلطة ولم يأخذ الدين سلطة القانون إلاّ بعد التشريعات السياسية ولم تعد له قوته بعد انهيار الدولة وخضوعهم لقوانين بابل فالله يحكم من خلال السلطة العادلة وبذلك يكون لها الحق في تفسير الشرائع . وأخيراً يكون الفعل شرعياً إذا حافظ على سلامة الدولة ويكون حب الوطن بهذا المعنى واجباً مقدساً من اسمى العواطف الإنسانية . وحق الدولة سابق على حق الفرد وللمصلحة العامة الأولوية على مصلحة الفرد ، ومن واجب السلطة تحديد الأفعال التي بها تجب طاعة الله لأنها هي المسؤولة عن المصلحة العامة ، ويؤكد تاريخ العبرانيين اتفاق الدين مع مصلحة الدولة* .

---

(٣٢) PP. 933-37

(*) وهذا هو موضوع الفصل التاسع عشر بعنوان « وفيه نبيّن أن السلطة الحاكمة هي وحدها صاحبة الحق في تنظيم الشؤون الدينية ، وأن الطاعة الحقيقية لله تحضّ على الإتفاق بين ممارسة القيادة الدينية وبين سلامة الدولة PP. 938-52 .

ويحتجّ أنصار نظرية الفصل بين السلطتين السياسية والدينية بوجود كعب الأحبار عند العبرانيين لتنظيم شؤون الدين ولكن كعب الاحبار أخذ هذا الحق من موسى صاحب السلطة السياسية . وفي المسيحية قام رجال الدولة بالشعائر الدينية ، وعندما اقتصر بابا روما على تنظيم شؤون الدين حاول إخضاع الأباطرة لسلطانه حتى انتزع منهم حقهم ، ولكن استطاع رجال الدين بأقلامهم ما لم يستطعه الأباطرة بسيوفهم للتخلّص من سلطة البابا. لقد نشأت المسيحية مناوئة للسلطة السياسية القائمة وتعوّد المسيحيون الإجتماع في حلقات مغلقة ـ وهي الكنائس لتنظيم شؤون الدين ، واستمرّ رجال الدين في نشر الدعوة وأصبحوا رؤساء الكنيسة ثم أخذوا بعض الإجراءات لمنع الملوك من التدخل في شؤون الدين اهمها إقرار الرهبنة وضرورة وجود اللاهوتي على رأس الكهنوت لتفسير العقيدة .

(١٦) مواطن حر في دولة حرة(*):

لو كان من السهل توجيه الأذهان كتوجيه الألسنة لما واجهت الحكومات أي أخطار، ولسارت الرعية كما يهوى الحكام ، ولما فكر أحد أو أصدر حكماً ، ولقامت السلطة على القهر والعنف وانتُهكت حرمة القوانين وسُلبت حقوق المواطنين . إن كل فرد حر في أن يفكر وأن يعتقد ما يشاء ولا يتنازل بمحض اختياره عن هذا الحق أو يميل إلى أفكار الغير . لقد استطاع موسى حقاً استمالة الشعب لأفكاره ولكن تمّ له ذلك بصفة إلهية ولم يسلمْ هو نفسه من المعارضة والنقد . إذا كانت عبودية الأذهان مقبولة في النظام الملكي فكيف يمكن قبولها في النظام الديموقراطي ؟ مهما كان للسلطة من حق على الشعب فإنها لا تستطيع أن تمنعه حقه في اصدار حكم حر .

صحيح أن السلطة تعتبر مَنْ لا يعتنق وجهة نظرها عدواً لها ولكننا لا نبحث هنا عن الحد الأقصى للسلطة بل عن أفضل أساليب الحكم . إن اسلوب القهر خطر على الدولة نفسها ، وتقع الكوارث عندما تجبر الدولة مجالسها القومية على التفكير مثلها . إن الغرض من إقامة نظام سياسي ليس هو السيادة أو القهر بل التحرر من الخوف بحيث يعيش كل فرد في سلام ، أي المحافظة على الحق الطبيعي في الحياة . فليس الغرض منه تحويل البشر إلى حيوانات أو آلات بل الحصول على سلامة الذهن والبدن وباختصار تكون الحرية هي الغرض الأساسي من أي نظام . ولا يعني تفويض الفرد حقه للسلطة تنازله عن حريته في التفكير وفي إصدار الأحكام . ولكن إلى أي حد يمكن الإعتراف بحرية التفكير والتعبير دون أن يكون في ذلك خطر على الدولة وسلامتها ؟ وهنا يصل سبينوزا في النهاية إلى الموضوع الرئيسي في الرسالة ويرى أن الآراء التي تهدد بفسخ العقد الذي خوّل به المواطنون للسلطة حقهم هي التي تهدد سلامة الدولة وأمنها أما الآراء التي لا تهدد سلامة الدولة فلا يمنعها إلاّ متعصب يريد إرهاب الناس . إن أفضل النظم السياسية تلك التي تسمح للفرد بحرية التفكير (وقد اعترف له الايمان من قبل بهذه الحرية) . قد تسبب هذه الحرية بعض المتاعب للسلطات ولكن هذه المتاعب أقل بكثير مما لو سلبت السلطات هذه الحرية من المواطنين ، وإن وضع الحياة الإنسانية كلها تحت سيطرة القانون يأس من العيوب لا إصلاح لها ، ومن الأفضل السماح ببعض النشاط الحر إذا كان من الصعب منعه . إن الحرية هي العامل الأساسي لتقدم

(*) موضوع الفصل العشرين بعنوان « في دولة حرة ، كل فرد حر في أن يفكر وأن يعبّر كما يشاء » PP. 952-64 .

العلوم والفنون ، ولو حدث أنْ فرضت السلطة أفكارها على المواطنين فإنها لن تستطيع أن تجعل أفكارهم مطابقة لأفكارها ، وبذلك ينتهي المواطنون إلى النفاق ويقولون ما لا يؤمنون به ويضيع حسن النية ويسود الخداع ، وكلما سُلبت الحرية زاد السقوط والتجأوا الى باطنهم ليعثروا فيه على حريتهم الضائعة ، فإذا فاض الكيل ناصبوا السلطة العداء علناً وأثاروا القلاقل والإضطرابات ويكون القانون سبب إثارة انصار الخير لا كبح جماح الظالمين ويكون تطبيق القوانين أكبر خطر يهدد الدولة ، يرفضها الأحرار ويتملّقها الإنتهازيون . إن القوانين وضِعَت لتهدئة المشاعر لا لإثارتها وتكون مراعاة عواطف الجماهير أجدر من وضع قوانين عاجزة فيعادي المواطنون الدولة ويسقط الشهداء ويلحق العار بالسلطات لا يرهب المواطنون الموت ولا يطلبون العفو ويقبلون الشهادة لغاية شريفة ويصبحون شهداء الحرية يتبعهم الآخرون بينما يصفّق البعض للجلادين .

ويلخّص سبينوزا تصوره للحرية في المبادىء الستة الآتية :

١ ـ لا يمكن سلب الناس حرية التفكير والتعبير .
٢ ـ لا يهدد الإعتراف بالحرية الفردية هيبة السلطة أو حقها .
٣ ـ لا يمثّل التمتع بالحرية الفردية أي خطر على سلامة الدولة .
٤ ـ لا تهدد الحرية الإيمان بالأديان .
٥ ـ لا تستطيع القوانين تنظيم شؤون الفكر والأمور النظرية .
٦ ـ ضرورة الحرية الفردية للمحافظة على السلام وعلى الإيمان وعلى حق السلطة العليا .

(١٧) نصوص :

لو كان من السهل السيطرة على الاذهان مثلما تتمّ السيطرة على الألسنة لما وجدت أية حكومة نفسها في خطر ، ولما احتاجت أية سلطة لإستعمال العنف ، ولعاش كل فرد وفقاً لهوى الحكام ، وما أصدر حكماً على حق أو على باطل ، على عدل أو على ظلم إلاّ وفقاً لمشيئتهم . وكما لاحظنا في أول الفصل السابع عشر أن الأمر ليس كذلك لأن ذهن الإنسان لا يقع مطلقاً تحت سيطرة أي إنسان آخر ، إذْ لا يخوّل أحد بإرادته أو رغماً عنه إلى أي إنسان كان حقه الطبيعي أو قدرته على التفكير وعلى الحكم الحر في كل شيء . وبالتالي فكل سلطة تدّعي أنها تسيطر على الأذهان سلطة تتصف بالعنف ، وتبدو السيادة المطلقة ظالمة لرعاياها ومغتصبة لحقوقها عندما تحاول أنْ تفرض على كل منهم ما عليه قبوله على أنه حق وما عليه رفضه على أنه باطل ومعتقداته التي تحثه على تقوى الله ، فذلك حق كل فرد لا يمكن لأحد ـ إنْ شاء ـ أن يسلبه إياه . وأنا أعترف بأنه كلما كان في ذهن فرد ما من الأحكام السابقة ما لا يمكن تصديقه ودون أن يخضع خضوعاً مباشراً لسلطة فرد آخر انساق الى افكار هذا الآخر حتى إننا نستطيع وصفه بأنه تابع له في فكره . وأي خضوع هذا الذي يحصل عليه البعض بوسائل مفتعلة ؟ هل استطعنا أن نمنع الناس من أن يفضّلوا رؤياهم الخاصة على رؤى الآخرين وإختلاف الأذهان لا يقلّ عن الأذواق ؟ لقد عرف موسى جيداً كيف يكسب ثقة شعبه كله دون الإلتجاء إلى الخداع بل بصفته الإلهية حتى لقد اعتقد الناس أن أفعاله وأقواله بوحي من الله . ومع ذلك لم يسلم من الشبهات أو من التأويلات المعارضة له . فكيف يسلم الملوك

أنفسهم من ذلك ؟ وإذا كان من الممكن تصور عبودية الأذهان في نظام الحكم الملكي فإن هذا الإحتمال مستبعد تماماً في نظام الحكم الديموقراطي حيث يشارك الشعب كله او معظمه في السلطة الجماعية ، وفيما اظنّ يعلم الجميع السبب في ذلك .

ومهما عظُمَ الحق الذي تتمتع به السلطات العليا في جميع المجالات وفي كل تفسير للقانون وفيما نعتقده من تقوى فإنها لا تستطيع منع الأفراد من إصدار أحكامهم في كل شيء طبقاً لآرائهم الخاصة أو الإنفعال بهذا الشيء أو بذاك . صحيح ان من حق السلطة العليا إعتبار من لم يشاركوها رأيها في كل شيء أعداء ، ولكننا لا نناقشها حقها بل نريد مصلحتها . إننا نسلّم بأنها تستطيع شرعاً الحكم بأعنف الطرق وإصدار أحكام الإعدام على المواطنين لأتفه الأسباب ، ولكن هذا الأسلوب في الحكم يعارض الحكم السليم بإجماع الناس . ولمّا كانت السلطة العليا لا تستطيع أن تحكم بهذا الأسلوب دون أن تعرّض الدولة للخطر فإننا نستطيع إنكار مقدرتها على استعمال هذه الوسائل وما شابهها وبالتالي إنكار حقها المطلق لأننا نعلم أن حق السلطة العليا محدود بقدرتها .

فإذا لم يتخلّ احد عن حريته في الحكم وفي التفكير كما يشاء، وإذا كان كل فرد سيد تفكيره بناءً على حق طبيعي أسمى تكون المصيبة حقاً عندما يُجبَر أناس ذوو آراء مختلفة ومتعارضة على ألاّ يقولوا إلاّ ما تقرره السلطة العليا بل إن الأذكياء منهم ـ كي لا نتحدث عن العامة ـ لا يعرفون الصمت فمن الأخطاء الشائعة عند الناس البوح بما يسرّون للآخرين حتى ولو وعدوا بالكتمان . وتكون السلطة السياسية أشدّ عنفاً إذا أنكرت على الفرد حقه في التفكير وفي الدعوة لما يفكر فيه ، وعلى العكس تكون معتدلة إذا سلّمت له بهذه الحرية . . .

من الأسس التي تقوم عليها الدولة والتي بيّناها من قبل يتّضح تماماً أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة أو إرهاب الناس أو الوقوع تحت نير الآخر بل تحرر الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان أي يحتفظ لأقصى درجة بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير . أكرر وأقول أن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات بل قيام الأبدان والأذهان بوظائفها كاملة وإستعمال العقل الحر وحتى لا تُشْهَر أسلحة الحقد والغضب والحيلة وحتى لا يتحمّل البعضُ البعضَ الآخر على مضض ، الحرية إذنْ هي الغاية من قيام الدولة . . .

وأخيراً إذا رأينا أنه لا يمكن البرهنة على الولاء للدولة ولله إلاّ بالأعمال اي بالإحسان إلى الجار فإننا نعترف بلا تردد بأن أفضل الدول تلك التي تسلّم للفرد بنفس الحرية التي يسلّم له بها الإيمان وإني اعترف بأن مثل هذه الحرية قد تسبب بعض المضايقات . ولكن هل هناك تنظيم وضعي مهما كان مِثالاً للحكمة لا تنشأ عنه بعض المضايقات ؟ إن مَنْ يريد تنظيم الحياة الإنسانية كلها بالقوانين يزيد من حدة العيوب دون أن يقوّمها ، ومن الأفضل السماح بما لا تستطيع منعه مهما كان الضرر الناتج عن ذلك . إننا نعلم العواقب الوخيمة المترتبة على الترف والحسد والشهوة والسكر وبعض الإنفعالات المماثلة ومع هذا نقوم بذلك كله لأننا لا نستطيع إلغاءها بسلطة القانون مع أنها رذائل فعلية ، فالأولى أنْ نسمح بحرية الحكم وأن لا نقضي على هذه الفضيلة ، ولا يوجد ضرر واحد ينتج عن حرية التفلسف لا تستطيع السلطات

القضائية أن تحتاط منه (وسأبرهن على ذلك الآن) ، أليست الحرية شرطاً أولياً لتقدم العلوم والفنون ؟ لا تتقدّم العلوم والفنون تقدما ملموسا إلّا بمن تحرروا تماماً وأصبحت لهم حرية الحكم .

لنفترض أنه يمكن سلب الناس حريتهم والقضاء على إستقلالهم بحيث لا يمكنهم التفوة بكلمة واحدة إلّا بأمر السلطة العليا ، في هذه الحالة لن يحدث مطلقاً أن تتفق جميع أفكارهم مع أفكار السلطة العليا ، والنتيجة الحتمية لذلك استمرار الرعايا في تفكيرهم الذي تعارضه أقوالهم وإيمانهم ويضيع هذا الشرط الضروري لإقامة الدولة ويروج الفساد الكريه والخداع والمخاتلة وتنحلّ الإرتباطات الإجتماعية . إنه لوهمٌ حقاً أنْ نرجو من جميع الناس تكرار نفس الأقوال التي تُلقّن لهم بل على العكس ، كلما حاولت سلب الناس حريتهم في التعبير اشتدت مقاومتهم ، لا اقصد هؤلاء الشرهين بل المتملقين الذين لا أخلاق لهم والذين يرون خلاصهم في تأمل بريق الذهب في الصندوق وفي إشباع بطونهم . بل هؤلاء الذين تحرروا بفضل حسن تعليمهم وطهارة حياتهم ونبل أخلاقهم . لقد طُبع الناس على الإستياء الشديد إذا ما اعتُبرت بعض آرائهم التي يعتقدون صحتها جرماً وإذا ما وصِف ما يحث نفوسهم على تقوى الله وحب الناس على أنه جريمة . وينتهي بهم المطاف إلى رفض قوانين الدولة والتجرؤ على السلطات القضائية ، ويرون أن إثارة الفتنة وإستعمال العنف في سبيل ما يعتقدونه شيء محبوب لا عار فيه . ولّما كانت الطبيعة الانسانية على هذا النحو ، يتّضح أن القوانين الموضوعة ضد هذه الآراء لا تهدد المجرمين بل مَنْ حافظوا على شخصيتهم المستقلة ، وأنها لم توضع عقاباً للأشرار بل إساءة للشرفاء ، ومن ثمّ كان تطبيقها يمثّل خطراً عظيماً على الدولة . على أيةَ حال ، لا تُقدّم هذه القوانين الموضوعة لإدانة الأراء أية فائدة لأن مَنْ يؤمنون بصحتها لا يمكنهم إطاعة هذه القوانين، ومَنْ يرفضونها لبطلانها يجدون في هذه القوانين إمتيازات لهم وينتابهم الغرور بحيث لا تستطيع السلطات القضائية ـ لو أرادتْ ـ إلغاءها ، ولنضف على ذلك النتائج التي استخلصناها من الفصل الثامن عشر في النقطة الثانية من تاريخ العبرانيين . وكم نشأت من الفرق داخل الكنيسة بعد أن أرادت السلطات القضائية إنهاء الجدل بين رجال الدين بواسطة القوانين ! إنْ لم يسيطر على الناس أمل بأخذ القوانين والسلطات القضائية لجانبهم وانتصروا على أعدائهم مع تصفيق العامة وتقديم مظاهر التكريم لهم لما قاتلوا بقدر كاف من سوء النية ولا حرّك نفوسهم قدر كافٍ من الغضب ، وهذا ما يؤكّده العقل والتجربة بأمثلة كثيرة من الحياة اليومية . لقد وضعت معظم القوانين التي تأمر كل فرد بما يعتقد وتحرّم عليه أن يتكلم أو أن يكتب ضد هذا الرأي أو ذاك ، لإرضاء الناس أو بالأحرى استسلاماً لغضب من لا يشعرون بالإعتزاز بالشخصية المستقلة والذين يستطيعون بسهولة تحويل إخلاص العامة المنشقة بنوع من الهيبة المضرة إلى غضب وإثارتها ضد مَنْ يريدون هلاكهم . أليس من الأفضل السيطرة على غضب العامة واندفاعها من وضع قوانين يخرقها انصار الفنون وأصدقاء الفضيلة وحدهم ومن سقوط الدولة إلى هذا الحضيض بحيث لا تستطيع تحمّل وجود بعض الشرفاء من بين رعاياها . إن أسوأ موقف توضَع فيه الدولة نفيها للشرفاء كأنهم مجرمون لاعتناقهم آراء مخالفة لا يستطيعون إخفاءها . أقول إنها لمصيبة كبيرة أن يُعامَل بعض الأفراد على أنهم أعداء الدولة ويُساقون للموت بلا ذنب فعلوه وبلا جرم اقترفوه بل لأنهم يعتزون بشخصيتهم ، وتصبح المقصلة التي يرتعش منها الأشرار مسرحاً عظيماً تُقام عليه أدوار رائعة للشجاعة وللقدرة على التحمّل ، بينما يلحق العار

بالسلطة العليا . ومَنْ يعلم براءته لا يخاف الموت كما يخافه المجرمون ولا يطلب العفو ، ومن لا يخاف تأنيب الضمير لذنب إقترفه يقبل الموت لغاية نبيلة لا عقاباً له ويصبح عظيماً حقاً لأنه ضحّى بحياته في سبيل الحرية . أيُّ مَثَلٍ يعطيه هؤلاء بموتهم ! لا يفهم سببه الأغبياء والجبناء ويحقرّه دعاة الفتنة ويعظّمه الفضلاء . فإما أنْ نتبعهم ونتعلّم منهم وإما أنْ نصفّق للجلادين .

إذا أردنا أن نقدّر الولاء دون المحاباة وأنْ لا نضعف السلطة العليا أو نخضعها لدعاة الفتن يجب الاعتراف لكل فرد بحرية الرأي وحكم الناس بحيث يعيشون في سلام بالرغم من إختلافهم وتعارضهم في الآراء . إننا لا نشك في أن هذه الطريقة في الحكم أفضل الطرق وأكثرها اتفاقاً مع الطبيعة الإنسانية ، ففي الدولة الديموقراطية (وهي أقرب نظم الحكم إلى حالة الطبيعة) بيّنا أن جميع الناس يعملون بإرادة مشتركة ولكنهم لا يحكمون أو يفكرون معاً . وبعبارة اخرى ، لمّا كانوا يعلمون أنهم لا يستطيعون دائماً الإجتماع على رأي واحد اتفقوا على العمل بالرأي الذي يجتمع عليه أغلبية الناس وإعطائه قوة القانون معْ الإحتفاظ بحقهم في إلغاء هذا القرار الأول عندما يجدون افضل منه ، وكلما قلّت حرية الناس في الرأي ابتعدوا عن حالة الطبيعة واشتدّ عنف السلطة . .

ثالثاً ـ فولتير

القاموس الفلسفي لفولتير*

قد لا نحيد كثيراً عن الصواب إذا قلنا أن فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) من أعظم الفلاسفة على الإطلاق ، ومن أوسعهم أثراً ، ولا يعادله في عظمته واثره إلاّ هجيل ، مع أنه لم يتّخذ الفلسفة مهنة له ، ولم يستعمل مصطلحاتها أداة لتعبيره ، حتى أنه ليوضع دائماً كجزء من تاريخ الأدب الفرنسي في القرن الثامن عشر أكثر مما يوضع في تاريخ الفلسفة الحديثة[١] ، مع أن فولتير على رأس فلاسفة التنوير ، يُعدّ في الحقيقة سبينوزا القرن الثامن عشر كما يُعدّ سبينوزا فولتير القرن السابع عشر . وليس أدلّ على ذلك أيضاً من تخصيص أرنست كاسيرر دراسة ممتازة عن فولتير وعصره بعنوان « فلسفة التنوير » باعتبارها احد البواعث الأصيلة في الشعور الأوربي إنْ لم تكن الباعث الأول فيه .

ويُعتبر « القاموس الفلسفي » أهم عمل من أعمال فولتير التاريخية والأدبية والفلسفية إذْ أنه يُعتبر بحق قمة ما وصل اليه عصر التنوير من تقدم فكري وحضاري ، ففيه نقد للطغيان كما هو الحال في كتابات فنلون وفوبان وبواجيبير Boisguillebert ، وفيه كراهيته للتعصب كما نجد عند بيل ، وفيه إدانة للحرب التي أدانها مونتاني وبسكال ولابرير، وفيه إنكار للميتافيزيقا كما هو الحال عند جاسندي وفونتنل ، وفيه دعوة الى المساواة الطبيعية التي كان يدعو اليها ـ نظرياً ـ مفكرو العصر الوسيط[٢] .

ولا يستعمل فولتير الاسلوب الفلسفي الأكاديمي ، بمصطلحاته ومفاهيمه ونظرياته ، بل يستعمل

(*) تراث الانسانية ـ المجلد الثامن مارس ١٩٧٠ .

(١) ويدلّ على ذلك تدريس فولتير والقرن الثامن عشر الفرنسي بأكمله الذي يضمّ فلاسفة التنوير في أقسام الأدب الفرنسي بكليات الآداب ، ولا يكاد يُذكر في أقسام الفلسفة .

(٢) يشمل القاموس الفلسفي المقالات التي نشرها فولتير في « دائرة المعارف الفلسفية » التي هي دستور عصر التنوير ، وقد طُبع طبعاتٍ عدّة ، حوالي سبع طبعات ، أولها سنة ١٧٦٤ وآخرها سنة ١٧٧٤ وهي أكملها .

اللغة العادية التي يعبّر بها عن أشدّ المذاهب الفلسفية إغراقاً في التجريد ، كما أنه لا يكتب كتاباً فلسفياً بل يعبّر عن أفكاره بالرواية والمسرحية والمقال مثل بعض الفلاسفة المعاصرين . ويلجأ في ذلك كله إلى أسلوب السخرية ، والمدح على سبيل الذم ، والذم على سبيل المدح ، ووضع الأسماء وتركيبها بحيث تدلّ بلفظها على مضمونها ، فاللاهوتي هو اللوجوماخوس Logomachos اي الذي يغرق في الكلمات ويتصوّر أن لها سحراً وأثراً ، والإنسان البسيط الذي لا يفقه في اللاهوت شيئاً هو دوندانداك Dondindac احد أسماء الأطفال في القصص المصوّرة .

ويكفي القارىء أن يقرأ مقالاً أو إثنين ، كما ينصح فولتير ، حتى يستفيد من القاموس ، ولا داعي لقراءاته من أوله لآخره ، وأفضل الكتب ، على ما يقول فولتير ، هي ما قُرئت حتى منتصفها ، وما تركت في نفوس القرّاء نواة للتفكير ينسجون حولها ما يشاؤ ون ، اي أن فولتير يريد بثّ دعوة للتحرر العقلي يشارك فيها القراء ، إذْ أن قضية التحرر الفكري قضية عامة تهمّ الكاتب والقرّاء على السواء ، بل إن فولتير يطالب القرّاء بتصحيح مواقفه الخاطئة وتكملة مواقفه الناقصة ، فالحقيقة يلتزم الجميع بها ، ويعملون على كشفها ، ولكن لا بدّ من اتفاقهم جميعاً على حد أدنى وهو « التنوير » ، وهي الصياغة الإجتماعية للنور الفطري الذي تحدث عنه ديكارت وسبينوزا من قبل، فقد ظل النور الفطري في القرن السابع عشر منهجاً للمعرفة، وأصبح في القرن الثامن عشر ثورة اجتماعية بعد أن أصبح الفكر موجهاً للواقع. لقد طالب فلاسفة النور الفطري بحق الفكر وطالب فلاسفة التنوير بحق الفكر في توجيه الواقع ، وبأن يعيشوا في عالم يحكمه الفكر . أما العامة فهم بعيدون كل البعد عن التنوير ، وكذلك الفلاسفة الذين اتخذوا الفلسفة مهنة لهم لأنهم لن يتخلّوا عما يتكسّبون منه . « إن الناس لا يقرؤ ون على الإطلاق ، يعملون ستة أيام ويذهبون إلى الملهى في اليوم السابع » .

ويهدف القاموس الفلسفي إلى تحقيق ثلاث غايات : الأولى رفض عقيدة العناية الإلهية التي تدور حولها الديانة المسيحية ، وبالتالي رفض كل ما يتعارض مع العقل في ميدان العقائد أو ما يتعارض مع المنفعة في مجال السلوك أو ما يتعارض مع الأخلاق في مجال العلاقات الإنسانية . والثانية هدم الفلسفات الميتافيزيقية والنظريات الفلسفية التي هي أقرب للمتاهات العقلية ، والمناداة بالمعرفة الحسية وبالرؤ يا المباشرة للوقائع على ما تقوله الفلسفة الإنجليزية التقليدية التي تشبّع بها فولتير . والثالثة الدعوة إلى السلام ، ومهاجمة الحروب الدينية أو الدنيوية ، وشجب التعصب الديني والفلسفي ، وإدانة القوة في تنظيم العلاقات بين الأفراد أو بين الدول . وفي الحقيقة ، يتجه القاموس الفلسفي كله نحو إثبات الغاية الأولى ، وهي إعادة بناء الدين على أساس عقلي ، وهو مشروع الفلسفة الحديثة عند ديكارت وسبينوزا ، ومالبرانش ، وليبنتز ، وكانط ، وهو المشروع الذي يهدف إلى القضاء على الأسطورة وعلى السرّ وعلى كل ما يندّ عن العقل ، وبالتالي يحاول فولتير إعادة كتابة تاريخ المسيحية كما حاول رينان بعد ذلك ، حتى غطّى هذا الهدف على الهدفين الآخرين .

أولاً ـ المسيحية موضوع لتاريخ الأديان المقارن :

يدرس فولتير المسيحية كجزء من تاريخ الأديان المقارن ، فلا يفرّق بين دين موحى به كالمسيحية واليهودية والإسلام ودين تاريخي محض كالبوذية أو الكنفوشيوسية والبرهمانية وغيرها من الديانات الآسيوية والإفريقية . لقد خضعت المسيحية لنفس القوانين التي خضع لها كل دين إنساني تاريخي ، ولا تفترق عقائدها عن باقي العقائد المعروفة في الديانات المجاورة في العراق وفارس وآسيا الصغرى ، وكأن الروح الإنساني لها بناء واحد على ما يقول البنائيون . لذلك التجأ فولتير في دراسته لنشأة المسيحية إلى علم الأساطير المقارن وإلى تاريخ الأديان المقارن ، وبيّن أن ما حدث في المسيحية قد حدث من قبل في الديانات السابقة كلها والتالية لها ، وأن ما بها من عقائد لا يختلف عمّا بغيرها من أساطير لتفسير الكون ، ومن ثمّ كانت المسيحية جزءاً من تاريخ الأديان ، أو جزءاً من تاريخ الحضارات القديمة . أي أن فولتير يردّ نشأة المسيحية ، وكل دين ، إلى عوامل تاريخية وجغرافية محضة حكمت تطورها وخلقت عقائدها ، ويراها جزءاً من التاريخ الدنيوي L'histoire profane وليست جزءاً من التاريخ المقدس L'histoire sacrée .

فمثلاً في مقاله عن « ابراهيم » يحاول فولتير أن يعرف من هو ابراهيم هذا الذي تنتسب إليه جميع الديانات ويدرسه بالمنهج التاريخي الصرف ، يحاول التعرف على أصله ونشأته وبيئته كـأية شخصية دينية في أي دين ، ويرفض تفسير حياة ابراهيم بتدخل الروح القدس أو بتدخل العناية الإلهية ، بل يراها حياة قد خضعت لعوامل تاريخية وجغرافية ونفسية محددة وهي نفس العوامل التي يخضع لها البشر أجمعين ، أنبياء كانوا أم غير أنبياء . كما يرفض فولتير فكرة التسلسل الوراثي لشعب ما من نبي معين ، فلا العرب من نسل اسماعيل ، ولا اليهود من نسل يعقوب ، وإذا كان المتدينون يرون في هذه السلالة إرثاً للنبوّة وحملاً للفضائل عبر التاريخ فإن فولتير يرى فيها إرثاً للرذائل ، ويرى أن هذه الشعوب القديمة كانت تقوم على الغزو والسلب والنهب واحتلال الأراضي . لقد عُرِف ابراهيم باسم برام Bram وابرام Abram في الهند وفارس ومنه خرج لفظ براهما Brama عند الهنود. وهكذا يلغي فولتير أي فرق بين دين الوحي ودين التاريخ ، فكلاهما ينبثقان من بناء إنساني واحد وهو التأليه ، ومن أساس نفسي واحد وهو الأسطورة . ومن ثمّ ، لا سيادة لشعب ينتمي لدين معين على شعب آخر ينتمي لدين آخر ، فلا اليهود مختارون ولا هم معلمو الإنسانية ، بل إن الشعائر اليهودية في معظمها مقتبسة من الشعوب المجاورة لهم خاصة من المصريين والكلدانيين والاشوريين والفينيقيين . وكذلك نجد قصة « آدم » في الديانات الأخرى . بل إن افلاطون ، على ما يروي فولتير ، قد جعله رمزاً للإنسان الذي اجتمعت فيه الذكورة والانوثة معاً . لقد تصوّر الهنود أن « أديمو » Adimo يعني « الذي يولد» هو أول الخلق وأن « بوكريتي » Pocriti وتعني « الحياة » هي امرأته خلقت من ضلعه ، والديانة الهندية اقدم من الديانة اليهودية . لقد خلق الهنود أولاً ثم قلّد اليهود ثانياً .

وتشترك الأديان جميعاً ، بالرغم من تنوعها ، في حقيقة واحدة وهي التشبيه والتجسيم فالإله عند البعض ذو لحية كبيرة وعند البعض الآخر ذو قرنين طويلين ، وعند فريق ثالث على رأسه تاج من نور على ما يقول بعض الشيعة . وفي ذلك يقول فولتير : إذا كان الله قد خلق الانسان على صورته ومثاله فإن الانسان

قد أرجعها له ، أي أن الانسان أيضاً قد تصوّر الله على صورته ومثاله . يؤمن الصيني بأن الله هو السماء ويؤمن المسيحي بأن الله هو خالق السماء والأرض ولا فرق بينهما ، فكلاهما يتصوّر الله مادة أو متعلقاً بمادة .

ولا يفرّق فولتير بين تمثيل الحقائق الدينية بالصور وبين عبادة الأصنام ، فكل دين لديه ينمو نمواً حسياً ويقوم بالضرورة على التشبيه والتجسيم ، ويحبذ فولتير النظرة الإسلامية في تحريمها للصور والتماثيل وتحطيم ابراهيم للأصنام . وقد نشأت المشكلة داخل اللاهوت المسيحي ، وكان هناك أعداء التصوير وأنصاره وعُقِد لذلك مجمع نيقية الثاني . ولا تفترق اليهودية عن المسيحية في الإعتماد على الصور ، وتصوير الله بمظهر حسي أو في التضحية بالبشر من أجل الله كما ضحّى يفتاح بابنته ، ويستشهد فولتير بعبارة ماكسيم المادوري في خطابه الى أوغسطين : « إنه لانسانٌ فظّ غبي هذا الذي يشك في وجود إله عظيم أزلي لا نهائي لم يلدْ ولم يولدْ ولم يكنْ له كفواً أحدٌ » . لذلك كان الفلاسفة الرواقيون على حق عندما تحدّثوا عن إله واحد ، فقد قال أبيكتيتوس « الله قد خلقني ، وهو بداخلي ، وهو في كل مكان ، هل يحقّ لي أن ادنّسه بأفكاري البذيئة أو بأفعالي الظالمة أو برغباتي الدنيئة ؟ إن واجبي هو أن أشكر الله على كل شيء واثني عليه وألّا أتوقف لحظة عن مباركته إلّا إذا توقفت عن الحياة » . وكذلك كان ماركوس أوريليوس يعتقد بإله شامل .

ثانياً ـ من العقائد الأسطورية الى الأخلاق العلمية :

يرى فولتير أن معظم العقائد في الأديان هي نسيج من الأساطير ووضع من الجماعات الدينية الأولى ، ويطبّق ذلك على المسيحية وعلى الديانات الأخرى على السواء .

فعقيدة التثليث لا توجد في الأناجيل فضلاً عن أنها تستعصي على الفهم ، وإن القول بثلاثة أشخاص وجوهر إلهي واحد هو إدخال خطأ شنيع في دين المسيح وترويج للشرك . إن التمييز بين الشخص والطبيعة أو بين الشخص والماهية أو بين الشخص والجوهر لا وجود له في الأناجيل ، وعلى العاقل أن يمحو من ذهنه ومن الإنجيل هذه الألفاظ : التثليث ، الشخص ، الماهية ، الجوهر ، التجسّد ، التولّد ، الفيض ، الصدور ، الأقنوم . . الخ . وشك فولتير في هذه الآيات المشهورة في رسالة يوحنا الأولى عن التثليث (٨ ـ ٩) « لأن الشهود في السماء ثلاثة : الأب ، والكلمة ، والروح القدس ، وهؤلاء الثلاثة هم واحد ، والشهود في الأرض ثلاثة : الروح ، والماء ، والدم ، وهؤلاء الثلاثة في واحد » . فلا يعقل أن يتحدث يوحنا عن التثليث في رسالة ولا يذكرها مطلقاً في إنجيله . ولّما كانت هذه العقيدة لا وجود لها في الأناجيل الرسمية أو حتى المنحولة ، كان أعداء التثليث على حق ، ولكن كان جزاؤهم الطرد من المجامع الكنسية حتى ولو كانت الأغلبية لهم . هكذا يتحدث فولتير في مقاله عن « اعداء التثليث » .

وفي مقاله عن « آريوس » يبين فولتير أن هذا القسيس كان على حق عندما وجد أن التثليث لا يمكن فهمه ، وآثر تصور المسيح كإنسان ، واثبت له طبيعة واحدة ، هي الطبيعة الإنسانية ، وأن كل هذه

التساؤلات ، هل المسيح هو الكلمة ؟ وإذا كان هو الكلمة ، هل صَدَر عن الله في الزمان أو قبل الزمان ؟ وإذا صَدَرَ عن الله هل هو خالد مثله ، متحد معه في الجوهر أم له جوهر مماثل ؟ هل هو متميز عن الله أم لا ؟ هل هو واقعة أم متولّد ؟ هل يمكن أن يتولّد عنه شيء ؟ هل له أب أم له قوة التوليد دون أبوة ؟ هل الروح القدس واقعة أم متولدة ، صادرة عن الأب أم عن الإبن ، أم عن كليهما معاً ؟ هل يمكن أن يتولّد عنها شيء ؟ هل هي متحدة في جوهرها بالأب والإبن ؟ وكيف لا يمكنها ، وهي المتحدة بالأب والإبن ، أن تقوم بنفس الأفعال التي يقومان بها ؟ كل ذلك رآه آريوس غير مفهوم ، خاصة وأن الرقاب قد تطايرت إذا أخطأت الرؤوس في الجواب !

كذلك ينكر السوسينيون Sociniens الوهية المسيح كما يفعل المسلمون ، ولا يتصورون فكرة الله الذي يصبح إنساناً ، ويعتمدون في ذلك على شهادات أوزبيوس وجيستان وترتيليان ، بل على أقوال بولس الذي لم يسم يسوع المسيح إلهاً على الإطلاق . ومعروف في تاريخ الأديان أنه كانت هناك عمليات تأليه مستمرة ، فقد كان لاوتسي شيخ قرية قبل أن يصبح إلهاً ، وكان براهما شيخاً فاضلاً قبل أن يصبح إلهاً .

يؤكد فولتير إذنْ أن ألوهية المسيح من خلق الجماعة المسيحية الأولى ومن تقنين الكنيسة ومن قرارات البابوات ، مع أن آباء الكنيسة الأولى في القرون الثلاثة الأولى لم يؤلهوا المسيح واعتبروه مجرد إنسان : « لقد كان تفكير آباء الكنيسة مماثلاً لتفكير القديس بولس ، ومن الواضح أنه خلال ثلاثمائة سنة كان المسيح مجرد إنسان ، تصوّر أنك مسيحي في هذه القرون الثلاثة الأولى ! » .

لقد أُعطي لقب « المسيح » في العهد القديم للمؤمنين ولغير المؤمنين ، للأنبياء وللملوك ، وأطلقه كتّاب الأناجيل على يسوع الذي يعني المخلّص . مع أنه لا يوجد نص واحد في العهد القديم يطالب بالايمان بالمسيح . أي أن فولتير يتحدث عما يسميه علماء النقد التاريخي للكتب المقدسة توجيه الحاضر على أساس الماضي أو شَرْحَ الماضي على أساس الوقائع الحاضرة ، أي تصوير المخلّص على أنه المسيح ، ورؤية المسيح على أنه المخلّص . لقد ظنّ اليهود أن المسيح قد أتى في شخص حزقيا على ما يقول هِلل Hillel ومنهم من ينتظره حتى الآن ، ثم أسقط المسيحيون على يسوع أفكاراً أبعد ما تكون عنه ، فتحدثوا عن طبيعته والوهيته ، وجعلوه مخلوقاً عجيباً غريباً ، والمسيح نفسه لم يتحدث عن ألوهيته ، بل كان يهدف إلى إقناع الآخرين بالسر الذي يندّ على العقل حتى يؤمنوا ، وإذا أُطلق على المسيح لقب « ابن الله » في الأناجيل فذلك لا يعني أكثر من كونه إنساناً خيّراً .

والحقيقة أن كل المناقشات حول هذه العقائد تضرّ أكثر مما تنفع ، ولا يبغي الدين أكثر من الإحسان والعدل . ففي مقاله الطويل عن « المسيحية ، دراسة تاريخية » يؤكِّد فولتير أن هناك فرقاً كبيراً بين ما قاله المسيح وبين ما يُعرَف باسم المسيحية ، فالمسيح لم يدع إلى عقائد بل إلى الأخلاق الفاضلة ، لم يؤسس عقائد ، ولم يقم ديناً ، ولم يسن شعائر أو طقوساً ، وهي الدعوة المشهورة التي تبناها هارناك والبروتستانتية الليبرالية بعد ذلك في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، والتي ينتسب اليها كل فيلسوف مسيحي عقلي مثل كانط أو روحي مثل برجسون ، وهي الدعوة التي نشأت في الفلسفة الحديثة ابتداء من

ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا ، والتي تبغي تحويل المسيحية من دين عقائد إلى دين عقلي أو من دين اسطوري إلى دين فلسفي . لقد كان الجو العام الذي نشأت فيه المسيحية جواً خلقياً ،وكانت الفرق اليهودية الثلاث : الفريسيون ، والصدوقيون ، والاسينيون تهدف الى البحث عن أسلوب قويم في الحياة ، خاصة الفرقة الأخيرة ، كما كان هناك المعالجون الروحيون Thérapeutes الذين يدعون إلى إصلاح الأخلاق وتهذيب النفوس ، ومنهم خرج تلامذة يوحنا المعمدان وإليهم ينتسب المسيح نفسه .

إن الأخلاق تشجب كل جدل ، وإن كثيراً من الموضوعات هي في الحقيقة موضوع عمل أكثر منها موضوع نظر ، وتوجيه اكثر منها حقائق نظرية ، فلا يهمّ معرفة الفرق بين الفضل الفعال efficace والفضل المصاحب Concomitante* بقدر ما يهمّ السلوك والإقدام على الفعل : « إن الفضيلة ليست موضوع جدل أو نقاش ، وإنها تأتي من الله ولكن بحوث النزاع حول ظنيات هي من صنع البشر » .

إن كل مناقشات مجمع نيقية حول طبيعة المسيح لا تساوي شيئاً لأنها لم تهدف إلى الشيء الحقيقي وهو الأخلاق . كذلك ، لمّا كان من المستحيل أن يعرف أحد الإجابة عن هذه الأسئلة التي تدور حول طبيعة المسيح ، فكفانا من المسيحية أن يكون كل انسان عادلاً وعاقلاً ، وفرق شاسع بين الكلمات وبين الأخلاق العملية ، وفرق كبير بين الأسرار والفضائل : « هل تريدون أن يكون الدين المسيحي مجرد خليط من السفسطة ، أمن أجل هذا أتى المسيح ؟ كفوا عن الجدل ، اعبدوا ، اخلصوا ، تواضعوا ، أطعموا الفقراء ، أصلحوا بين العائلات بدل أن توقعوا البلاد كلها في مصائب الشقاق » .

والذي يهمّ في مسألة خلود النفس أو فنائها ليس الإعتقاد بإحدى النظريتين بل إقامة الحياة الفاضلة ، فالله هو العدل الأسمى . لم يعرف القدماء خلود النفس بل أمروا باحترام الآباء ، وحرّموا السرقة والكذب والزنا وقتل الأبرياء وهي أخلاق لا تقوم على جزاء أو عقاب . وفي المناقشة التي يتخيلها فولتير بين كو (الذي ينكر خلود النفس) وكوزو (الذي يثبت خلود النفس) يعلن كو في النهاية : « أريد أن أفعل الخير لنفسي وأفعله ايضاً لإرضاء الموجود الأعظم . لقد اعتقدت أنه يكفي أن تكون نفسي عادلة في هذا العالم وآمل أن تكون سعيدة في عالم آخر ، وأني أرى أنها عقيدة حسنة للشعوب والحكام » . أي أن الايمان بالأخلاق الدينية ليس إلاّ إيماناً للعوام أو وسيلة للحكام من أجل السيطرة على الشعوب . ويذكر فولتير

(*) يشير فولتير هنا بسخرية إلى الإختلافات الكبيرة في الرأي حول تحديد معنى الفضل الإلهي ، وإلى الأنواع المتعددة من الفضل الإلهي كما أشار إليها اللاهوتيون ، والخلافات التي دبّت بينهم حول هذا الموضوع .

والمقصود بالفضل الفعّال عند اللاهوتيين هو الفضل الإلهي الذي لا يمكن للانسان أن يرفضه ، بل لا يلزم أن يطلبه ، وذلك في مقابل الفضل الكافي suffisante الذي يستطيع الإنسان قبوله أو رفضه .

أما الفضل المصاحب concomitante الذي يسميه توما الاكويني بالفضل اللاحق subséquente فهو الفضل الذي يصاحب الايمان ويكون معتمداً أو متوقفاً عليه ، وذلك في مقابل الفضل السابق prévenante وهو الفضل الذي يعطيه الله للمؤمنين والضالين معاً ، أي الهداية .

ولكن التفرقة المشهورة في اللاهوت المسيحي هي التفرقة بين الفضل الفعلي actuelle وهو هبة من الله يتطابق فيها العقل والإرادة مع موضوع متعال ، والفضل المألوف habituelle وهو حالة حب الله ومشاركة في الطبيعة الإلهية من حيث أن الانسان مخلوق ، وهو ما يعنيه الصوفية بتفرقتهم بين الرضوان والرضا .

(أنظر : توما الاكويني) : .S.T., I, 2, q. iii .

أيضاً « يؤكّد القديس توما الأكويني أن القديسين الذين بُعثوا وقت المسيح سيموتون من جديد حتى يُبعثوا معه ، وهي الفكرة الشائعة ، وكل هذه الأفكار غريبة على الأخلاق . يجب أن يكون البشر فضلاء سواء اذا بعثوا مرتين أو لم يبعثهم الله إلاّ مرة واحدة . لقد ظهرت صياغة العقيدة مؤخراً ، وأعترف بذلك ، أما الفضيلة فهي أزلية » .

إن الفضائل الحقيقية هي التي تقدّم فائدة إلى المجتمع ، فالإعتدال فيه محافظة على الصحة ، والإخلاص والتسامح فيهما إبقاء على العلاقات الإجتماعية ، أي أن فولتير يمحو عن الفضائل الأربع المشهورة في العصر الوسيط : الإعتدال ، الشجاعة ، الحكمة ، العدالة كل أساس ديني ويجعل لها فائدة مباشرة في الحياة العملية . فالدين هو الحياة ، والحياة هي رعاية لمصالح الناس .

وفي مقاله عن « المادة » يذكر فولتير جميع المناقشات التي تدور حول طبيعتها والإختلافات بين المذاهب الفلسفية المتعددة ، قديمة أم حادثة ، ذاتية حسية أم موضوعية شيئية ، مقسّمة أم غير مقسّمة ، ويقول « لحسن الحظ » إن أي مذهب اعتنقناه لن يسيء الى الأخلاق ، فماذا يهمّ أن تكون المادة مصنوعة أو منظمة ؟ الله هو سيدنا الأعظم ، ويجب أن نكون فضلاء سواء خُلِقنا في فوضى ثم نظّمها أم في فوضى مخلوقة من عدم . إن أية نظرية ميتافيزيقية من هذه النظريات لا تؤثر في سلوكنا في الحياة . هناك جدل لا يتعدّى كونه كلاماً عقيماً يُثار على الموائد ، ثم ينسى كل فرد ما قاله ، ويذهب حيث توجد مصلحته وإلى ما يرتضيه مزاجه » .

لذلك يعتبر فولتير كل ما قيل في العهد القديم حول الأنبياء من قبيل الأساطير الشعبية ، فهم أنصاف آلهة كأبطال اليونان ، يقتلون ويسرقون ويخدعون ويخطفون نساء الغير . فقد قتل داود أحد أصدقائه للإستيلاء على امرأته ، وحاك المؤامرات للإطاحة بمنافسيه . ويدافع فولتير عن مقال « داود » الذي كتبه بيل في قاموسه الفلسفي ويعتبره فولتير شرف الإنسانية والذي أُضطهِد لأنه لم يمدح داود ولم يثن على جرائمه وقسوته . بل إن بني اسرائيل عاملوا انبيائهم بنفس القسوة والفظاظة ، فقد خلع الملك اماسياس أسنان النبي عاموس ، وجلد النبي حزقيال ، ونشر النبي أشعيا .

ويدافع فولتير عن أخلاق الرواقيين وأخلاق الفلاسفة ويرفض الفكرة القائلة بأن المسيحي لديه أخلاق اما الوثني فلا أخلاق له . لقد اشتهر الرواقيون بأخلاقهم ، واشتهر المسيحيون بلا أخلاقياتهم والفيلسوف هو الداعية للأخلاق ، ومن ثم كان كنفوشيوس أعظم فيلسوف ، بل إن الديانات الشرقية في صميمها دعوة خلقية ، فبالرغم من مهاجمة فولتير الشعوب التي ما زالت تخضع للأساطير والتي يسودها روح التعصب ، إلاّ أنه يشجب كل مظاهر العنصرية التي بدأت في القرن الثامن عشر بعد التعرّف على الشعوب الإفريقية والآسيوية وتصويرها على أنها أقلّ حضارة وبالتالي أقلّ قيمة من الشعوب الأوربية ويبين فولتير أن حضارة الصين القديمة ومبادئها الأخلاقية لا تقلّ قيمة عمّا هو موجود لدى الأوروبيين في كتبهم المقدسة أو في مذاهبهم الفلسفية ، ففي مقاله عن « الصين » ينقد فولتير هؤلاء المبشّرين ، خاصة الجزويت ، الذين يذهبون إلى الصين ويدّعون نشر المسيحية او تحضير الشعوب المتأخرة ، مع أن الصينيين شعب يؤمن بالله على نحو أفضل من ايمان المبشّرين أنفسهم إذْ يظهر الله لديهم في الأخلاق ، وكانت

نظمهم في الحكم أقوم من تلك النظم التي عاش فيها المبشّرون .

وأخيراً يذكر فولتير أن الدين الوحيد الصحيح الناتج من استعمال العقل هو التنزيه المطلق الذي يظهر في الأخلاق العملية ، وهو الايمان بالألوهية الحالّة في الطبيعة والتي تظهر في ممارسة العدل ، أو الإيمان ببعض المبادىء التي لها أثر في الحياة العملية مثل : « اعملْ لدنياك كأنك تعيش أبداً واعملْ لآخرتك كأنك تموت غداً » او « عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به » .

ثالثاً ـ من المسيحية التاريخية الى الدين الشامل :

لقد حاول جميع الفلاسفة في العصر الحديث القضاء على الطابع الخاص للمسيحية باعتبارها ديناً متميزاً يدور حول وقائع معينة لا تتكرر إلى الأبد ، وتنحصر في شخصيات معينة مقدّسة في أعمالها وحياتها وموتها ، حاول الفلاسفة القضاء على هذا الطابع الخاص particularisme واعطاءها طابعاً شاملاً ، أي تحويلها إلى دين شامل يقوم على العقل . لذلك يفرّق فولتير كما فعل سبينوزا وكانط من قبل ، بين المسيحية التاريخية والدين الشامل ، الأولى وليدة ظروف تاريخية معينة لا أثر فيها للنقل أو العقل ، والثانية دين يقوم على العقل والنقل معاً .

لقد نشأت العقائد وتطوّرت بطريقة تاريخية محضة ، كل جماعة تضيف صياغة جديدة حتى نصل إلى صياغة مجتمع نيقية الأول في القرن الرابع ، يقول بطرس في الجمعية : « أومن بالله الآب القادر على كل شيء » فيقول اندريه : « وبيسوع المسيح » ، ثم يضيف يعقوب : « والذي ولد بفعل الروح القدس » . أو يقول بطرس : « أومن بالله الآب القادر على كل شيء » . فيضيف يوحنا « خالق السماء والأرض » ، ثم يضيف يعقوب : « أومن بيسوع المسيح ابنه الوحيد وإلهنا » . لم تظهر هذه الصياغة النهائية قبل القرن الرابع بعد أن عاشتها الجماعة المسيحية الأولى بقلبها . أما ما قيل عن ذلك من نزول المسيح إلى جهنم وما قيل عن جماعة القديسين فلم يكن له وجود في هذه الفترة ، لم يُذكر في الأناجيل أو في أعمال الرسل أن المسيح قد نزل إلى جهنم .

إن الذي طمس معالم دين المسيح ، على ما يقول ابن حزم أيضاً في « الفصل » ، هو بولس، هذا الفقيه اليهودي الفريسي الذي تعلّم في مدرسة جماليل Gamalici الذي تعلّم بدوره على يد هِللْ Hillel وهي المدرسة اليهودية المشهورة بتفسيرها الرمزي . ويُقال أن بولس قد ترك أستاذه لأن هذا الأخير رفض أن يزوجه ابنته فخرج على اليهودية واستعمل المنهج الرمزي الذي تعلّمه ، واستغلّ كل ثقافته اليهودية لتأييد الدين الجديد ولرفض تراث آبائه وأجداده بعد أن قطع كل صلاته بهم ، فكل ما ظنّه اليهود من خصائص لشريعة موسى اعطاه بولس للمسيح ، فلم يعد الخلاص ممكناً بتطبيق أحكام الشريعة بل بالايمان بالمسيح حتى بلا عمل يصاحبه ، ولم يعد التحول للشريعة بل أصبح للمسيح إلى آخر ما يقوله بولس في رسالته التي إلى أهل رومية وفي رسالته إلى العبرانيين . ولذلك حقّ للعبرانيين اتهامه بأنه أراد هدم شريعة موسى . لذلك أصبحت صورة بولس في أذهان الناس متعددة : فهو مواطن روماني ، يهودي خائن ، مسيحي متعصب ، حواري غيور . . الخ .

ولفظ « مسيحي » متأخر للغاية لم يظهر قبل أواخر القرن الأول واوائل الثاني ، أي أن المسيح لم يترك وراءه ديناً إسمه « المسيحية » ولم يسم أنصاره « مسيحيين»، هو لفظ تاريخي محض يدلّ على فرقة أو جماعة وليس على دين ، وكان المسيحيون يُسمون أيضاً جليليين ، (من الجليل) أو ناصريين (من الناصرة) ، ثم قام الحواريون وأسسوا كنيسة رغبةً منهم في إقامة مؤسسات ونظم لتحفظ الدعوة ولتجمع المؤمنين ، ثم تشعبّت الكنائس ، وانفصل المسيحيون عن اليهود « بعد ذلك أصبحت المسيحية جزءاً من الامبراطورية الرومانية ، فكل ما أُعطي للامبراطور من قبل أُعطي بعد ذلك لرئيس الكنيسة ، وتحوّل المعبد الروماني بصوره وتماثيله وقربانه وأضاحيه إلى كنيسة ، ودخلت الأساطير الرومانية الفكر الكنسي وأصبحت لاهوتاً مسيحياً ، ثم وجد آباء الكنيسة في أفلاطون ضالتهم لأنه إشراقي أسطوري مثلهم .

أما المجامع الكنسية Conciles فهي مجموعة من الأخطاء لأنها مجرد مجتمعات بشرية ، وإن تعارض قراراتها لا يدلّ على ثراء الإيمان كما يقول اللاهوتيون بل يدلّ على الظنيات التي تعكف عليها ، وإن كل ما أصدرته هذه المجامع من قوانين لأبعد ما يكون عن مصلحة البشر . ويضرب فولتير أمثلة عديدة على ذلك ففي مجمع نيقية الأول قرّر المجتمعون الوهية المسيح . كان هناك فريق من أنصار الطبيعتين ، وفريق ثانٍ من أنصار الألوهية الأزلية للمسيح ، بينما كان أريوس من أنصار الطبيعة الإنسانية للمسيح ، وكان ألفان من المجتمعين مع أريوّس وإثنان ضده ، ومع ذلك قررت الروح القدس أن آريوس على خطأ وأن المسيح إله ! وفي مجمع قسطنطينية تمّ شرح صيغة مجمع نيقية وزيد عليها صيغة في الروح القدس وجاء المجمع الثالث ، مجمع أفسوس ، وقرّر أن مريم أم الإله ، وأُدين الأسقف نسطوريوس ، وهو الذي اضطهد الفرق الأخرى من قبل ، لإنكاره ألوهية مريم ، وينبهنا فولتير إلى كل ذلك بقوله : « لاحظ هنا جيداً ، أيها القارىء ، إن الإنجيل لم يقلْ كلمة واحدة عن اتحاد الجوهر في الكلمة أو عن عظمة مريم لكونها أم الإله أو عن المناقشات الأخرى التي اجتمعت المجامع الكنسية المعصومة من أجلها ! » وبالرغم من أن مجمع قسطنطينية قد حرّم الصور ، وهي أيضاً محرّمة في شريعة موسى ولم يقل المسيح شيئاً عنها ، فقد أتى مجمع نيقية الثاني فأقرّها بناءً على طلب الامبراطورة ابرين . وفي مجمع لاتران الأول أُدين كل مَنْ قال أن الكنيسة غنية .. الخ .

ويستعمل فولتير اسم بطرس للدلالة على تاريخ البابوات الذين ، على ما يقول هو ، يأكلون لحم الشعب. فقد كان شعارهم : « اقتلوا ، وكلوا لحم الشعب » . ويصيح فولتير في بطرس « يا بطرس ، تقتل مسيحيين قدموا لك الزكاة وتترك من صلبوا إلهك على قيد الحياة »[٣] ، ويذكر فولتير ملاحظة إيراسم من أن أول رئيس للمسيحية بدأ رسالته بإنكار يسوع المسيح كما بدأ أول رئيس لليهود رسالته بصنع عجل ذهب لعبادته . ويقدّم فولتير قائمة لأعمال البابوات في التاريخ : حدثت اربعون فتنة في عهد بطرس ، سبعة وعشرون منها أُريقت فيها الدماء . قام اتين السابع باخراج جثة فورموز ، البابا الذي سبقه ، وجزّ رأسه عن جسده . كان لسرجيوس الثالث المتهم بجرائم القتل العديدة ابن من ماري روز ورث البابوية . كان يوحناالعاشر عاشقاً لتيودورا ومات مخنوقاً في سريره . لم يُعرف يوحنا الحادي عشر ابن سرجيوس الثالث إلاّ بفساد الأخلاق . أُغتيل يوحنا الثاني عشر عند عشيقته . اشترى

(٣) Ibid., p. 349 .

بسوا التاسع البابوية تمّ ناعها . كان جرجوار السابع سبب حروب دامت خمسمائة سنة . عندما يُذكر اسم الاسكندر السادس يُذكر معه نيرون وكاليجولا .

وعلى الرغم من هذا الثقل التاريخي للمسيحية لم يذكر يوسف المؤرخ اليهودي للقرن الأول ، لم يذكر شيئاً عن المسيح مع أنه كان معاصراً له ، ولا يذكر شيئاً عن النجم الذي ظهر في السماء مبشّراً بولادته ، أو عن الظلمات التي غطّت وجه الأرض حين موته، أو عن فتح القبور وخروج أهل العدل وبعثهم ، كل ذلك كان في الحقيقة تصويراً فنياً لما يريد كاتب الإنجيل التعبير عنه ، عن طريق الكلام ، عن ضحك الطبيعة وإشراقها ساعة الولادة ، وغضبها وحزنها ساعة الوفاة .

أما الدين الشامل فهو دين العقل ، أو دين الطبيعة البشرية ، أو دين القانون الطبيعي ، لا وجود للعقائد التاريخية أو الأسطورية فيه ، وهو الدين الذي يُعتبر نتاجاً طبيعياً للروح البشري . لقد بدأت الانسانية بالشرك وانتهت إلى التوحيد بعد أن استنار العقل ، وهي الفكرة الشائعة لدى جميع فلاسفة التنوير سواء في المانيا عند كانط وهردر ولسنج أم في فرنسا عند فولتير وفلاسفة دائرة المعارف الفلسفية . الدين الشامل نتيجة طبيعية لتطور الوحي الذي بدأ بمخاطبة الانسانية على مستوى تطورها البدائي بقانون الترغيب والترهيب (اليهودية)، ثم خاطبها بالحب والدعوة الى العدل والإحسان (المسيحية) ، وأخيراً خاطبها بالعقل المستقل وبالطبيعة البشرية ذاتها وهي مرحلة فلسفة التنوير التي لا يحتاج فيها الإنسان إلاّ لعقله ، ولا يعتمد فيها إلاّ على فعله ، على ما يقول المعتزلة في التراث الاسلامي القديم .

يحاول فولتير وضع المبادىء العامة للدين الشامل ويجعلها في ثمان نقاط كما أجملها سبينوزا من قبل في سبع[٤] ، وهذه النقاط الثمان هي :

١ ـ لا يقوم التديّن على العناية الإلهية أو خلود النفس .
٢ ـ التوحيد نتاج العقل المستنير .
٣ ـ عبادة الله بطريقة شاملة لا بالطقوس .
٤ ـ طاعة الله بطاعة قوانين الدولة لا بطاعة البشر .
٥ ـ الأخلاق هي الدين الصحيح .
٦ ـ رفض الأضاحي والقرابين البشرية .
٧ ـ الإعتدال ضد التعصّب .
٨ ـ التمييز بين الدين اللاهوتي ودين الدولة .

والطبيعة البشرية عند فولتير ليست شريرة بطبعها على ما يقول هوبز أو خيّرة بطبعها على ما يقول روسو ولكنها هي ذاتها . إن الانسان هو الانسان ، يكفيه أن يكون ذاته على ما يقول ريلكه في نصائحه للشاعر الشاب ، وكما يذكر برجسون في أخلاقياته .

والقانون الطبيعي عند فولتير هو قانون الأخلاق ، أما القانون المصطنع فهي العقائد ، ولذلك

(٤) انظر «رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا» في هذا الكتاب

كانت الصوفية اقرب إلى فولتير من اللاهوتيين ، وكان الأسينيون على حق اكثر من الفرسيين . إن كل قانون خارجي من وضع البشر ، لذلك لا يجب التعصّب في التطبيق لأن الطبيعة البشرية أعلى من كل قانون ، وفي هذه الحالة يكون الحكم بروح القانون أجدى من الحكم بنصه الحرفي . أما القانون المصطنع فإنه يتكيّف حسب الزمان والمكان : « عندما تتغير الحاجات تتغير القوانين وكل المحرّمات في الدين قد تتغير حسب الظروف » .

رابعاً ـ من الخرافة والتعصب إلى العقل والتسامح :

ويستمر فولتير في نفس التيار الذي بدأه سبينوزا في هجومه على مظاهر الخرافة وجعلها أصلاً من أصول التديّن عند العامة ، ويرى أن كل ما يندّ عن شهادة الحس وعن العقل السليم أقرب الى الخرافة منه إلى الدين ، فكل ما يُذكر في الأديان من معارج إلى السماء ومن إطلاع على العوالم العليا ، كل ذلك أقرب إلى الخرافة وأساطير القدماء منه إلى حقائق الدين . فقد أوجدت النار حتى يطمئن العامة إلى عقاب الأشرار في عالم آخر إذا هم أفلتوا من العقاب في هذا العالم ، يقول رجل الدين : « يا صديقي ، إني لم أعد أصدّق بالنار الأزلية مثلك ، ولكن من الأفضل أن تؤمن بها خادمتك وحائكك وكذلك مدعيك العام ! » كما يمكن استخدام بعض الخدع البيضاء من أجل السيطرة على العامة ، بل ويمكن تضليلها وإيهامها ، فيُعطى الخبز الأبيض للسادة ، والخبز الأسود للعبيد ، وهو رأي « بمابف » في الحوار الذي عقده مع «أوانج» ممثل الفلاسفة الذي يريد الحقائق ذاتها دون إيهام أو تخيّل ، فالأول يقسم الناس إلى عامة وخاصة ، والثاني يمثّل الخاصه ويرى أن العقل لا يتفق مع الخرافة حتى ولو كانت باسم التخييل والايهام .

والايمان عند فولتير لا يصدق إلاّ على المتناقضات أو على المستحيلات ، فالايمان على ما يقول بيك دي لاميراندول هو الاعتقاد بأشياء مستحيلة أو بأسرار تستعصي على الفهم ، فالحية تتكلّم ، والحمار يتحدث ، وحوائط أريحا تتساقط بعد سماعها صوت الأبواق . إن الايمان على هذا النحو ، وعلى ما يقول ايراسم ، هو الجنون . أما الايمان الحقيقي فهو لا يندّ عن العقل ، ويصدق على أشياء معقولة[٥] ، أي أن الايمان على هذا النحو هو الحكمة أو الفضيلة لأن الذي يخلّص الانسان هو عمله لا ايمانه : « فالله يريد منا أن نكون فضلاء لا أن نؤمن بالمتناقضات ، والعقل هو وسيلة التخاطب »«كل من يريد أن يعلمني شيئاً لا بدّ أن يستخدم عقله » . أي أن العقل عند فولتير ، على ما يقول المعتزلة ، هو أساس الشرع ، وأن ما حسنه الشرع قد حسنه العقل من قبل .

ويعرّف فولتير الحكم المسبق بأنه رأي دون برهان ، ويذكر أنواعاً عديدة له ، فهناك أحكام مسبقة شاملة وضرورية مثل تعليم الأطفال وجود إله مجر منتقم ، وهناك احكام مسبقة حسنة يقرّها العقل بعد فحصها وبعضها سيء مثل احترام الناس للباسهم الخارجي بياضاً أو سواداً ، وهناك أحكام مسبقة حسية مثل الأفكار الناشئة عن خطأ الحواس ، وهناك أحكام مسبقة طبيعية مثل اعتبار القمر ساكناً ، وأحكام مسبقة تاريخية مثل تحريف الكتب المقدسة . . الخ . ويطالب فولتير باللجوء الى الحس السليم

(٥) انظر « الدين في حدود العقل وحده لكانط » في هذا الكتاب .

Common sense الذي عرفه من الفلسفة الانجليزية حتى يستطيع الانسان بنفسه القضاء على هذه الأوهام . واتّباعاً لما سنّه ديكارت من قبل ، يطالب فولتير في مقاله عن « اليقين » بالشك في الموروث وفيما تلقيناه من سحر وكهانة وعرافة ، فطالما ظننا شيئاً أنه حق ولم يكن كذلك ، واليقين لا يتعدّى اليقين الرياضي أو الطبيعي او التاريخي عندما يتواتر الخبر المتفق مع مجرى العادات .

لذلك يرفض كثيراً من العقائد المسيحية على أساس أنها تقوم على الخرافة أو التعصب ، فينكر فولتير وجود الملائكة : هذه الموجودات المتوسّطة بين الله وبين البشر « نحن لا نعلم على وجه الدقة أين توجد الملائكة ، في الهواء أم في الخلاء أم في الكواكب ؟ لم يشأ الله أن يخبرنا بذلك ! » كما يرفض فولتير تصور القدماء للسماء وللكواكب ، هذا التصور الحيوي vitaliste الذي يجعل السماء ، على ما يقوله الفلاسفة المسلمون الإشراقيون ، مليئة بكائنات حية لها عقول ونفوس ، فالسماء هي « إله » القدماء بينما هي في الحقيقة موضوع لعلم الفلك ، القول فيه ليس لهومير بل لكوبيرنيق والفصل فيه ليس لموسى بل لديكارت ، كما يرفض فولتير التصور التدرجي للكون . ففي مقاله عن « سلسلة الموجودات المخلوقة » ينعي على أفلاطون تصوره للجدل النازل ، وعلى كل تصور تدرجي للكون ، ويراه من صنع الخيال . إن هذه السلسلة ، هذا التدرّج المزعوم لا يوجد في النباتات أو في الحيوانات . يرفض فولتير إذنْ كل تصور أفلوطيني للطبيعة يجعلها متدرجة في المراتب بين أعلى درجات الكمال وأقل درجات النقص ، كلما صعدنا الى أعلى اقتربنا من الكمال المطلق ، وكلما هبطنا الى أسفل اقتربنا من النقص المطلق . يرفض فولتير هذا الخليط من الدين والعلم ، من الأسطورة والواقع ، أو من الإشراق الصوفي والتفكير العقلي ، هذا التصور الذي وضعه أفلاطون وأفلوطين قديماً وسار فيه الفلاسفة المسيحيون والمسلمون الإشراقيون على السواء .

أما عقيدة البعث فقد أنكرها الفريسيون والصدوقيون . والحقيقة أن البعث له معان كثيرة منها خلود المادة « جسم الانسان يتحوّل إلى تراب يطير في الهواء ، ثم يقع على الأرض ويصبح خضروات أو دقيق » .

أما الخطيئة الأولى فيرفضها فولتير كذلك ويعتبرها إهانة لله وإتهاماً له بالبربرية والتناقض ، وذلك للتجرؤ على القول بأنه خلق الأجيال البشرية وعلّيها الى الأبد لأن اباهم الأول قد أكل فاكهة من حديقته . وهذه العقيدة لا وجود لها في الأسفار الخمسة أو في أسفار الأنبياء أو في الأناجيل الرسمية أو المنتحلة أو في كتابات آباء الكنيسة الأولى . هذه القصة مجرد رمز على ما يقول فيلون رفضها الموحدون Unitaires والسوسينيون «Sociniens» .

وأخيراً يأتي فولتير إلى المعجزة . لقد ظنّ المؤمنون أن للرسول قدرة على تسيير مظاهر الطبيعة ، فهو يسيّر السحب ، ويسقط المطر . وظنّ المسيحيون خاصة أنهم قد أوتوا قوة خاصة لطرد الشياطين أو لإحضار الملائكة ، وهي القوة التي كانت لدى المسيح والتي وهبها للحواريين من بعده ، ويربط فولتير بين ذلك وبين السحر في الديانات الشرقية ، ويبين أن آباء الكنيسة الأول كانوا يؤمنون بالسحر ، وعبّروا عن ذلك في القصص التي رووها عن الشهداء ، وهي مزيج من الأسطورة والخرافة . على

أحسن الأحوال لا تتعدّى المعجزة كونها مجرد تشنجات عصبية تدعو للعجب . وبهذا المعنى كل شيء في الطبيعة معجزة . أما ما يقصده المتدينون من أنها خرق لقوانين الطبيعة وتحويل الحجر ذهباً والعصى ثعباناً ، على ما يقول الغزالي ، فذلك تناقض لأن قوانين الطبيعة ثابتة لا تتغير ، والله عاقل حكيم لا يفعل شيئاً بلا سبب ، فالمعجزة تظهر ضعف الله لا قوته ، وتغيره لا ثباته . إن التصديق بالمعجزات إلحاق للعار بالألوهية : « إن التصديق بالمعجزات لا يتمّ إلا عند شعب أمي ، المعجزة لا فائدة منها ، وأفعال الله تهدف كلها إلى مصلحة البشر . لقد احتاجت الانسانية إليها قديماً ولكنها لا تحتاجها اليوم » .

والايمان بقوانين الطبيعة الثابتة لا يعني على الإطلاق الايمان بالقضاء والقدر ، بل يعطي قوة على الفعل ويكون مدعاة لتأكيد الحرية الانسانية كما هو الحال في تصور الأفغاني للقضاء والقدر . لقد رفض فولتير هذه العقيدة وكتب في ذلك روايته المشهورة « صادق » ، وجعلها عقيدة المسلمين والمسيحيين على السواء ، ومؤداها أن كل الحوادث في هذا الكون مرتبطة فيما بينها بعلّة ضرورية وبقضاء لا مردّ له ، فهو القدر الذي تحدث عنه هومير وشكسبير ، وهو أعلى من جوبتر نفسه . ويرى فولتير أن ليبنتز هو الذي وضع الأساس النظري لهذه العقيدة في العصر الحديث ، وهو ما سماه بالعلّة الكافية . ويفنّد فولتير ذلك ويقول أنه إذا كان لكل معلول علّة فلا يترتب على ذلك بالضرورة أن يكون لكل علّة معلولاً ، أي أنه إذا كان لكل طفل أب فليس لكل أب طفل . يرفض فولتير هذا الإرتباط الضروري بيـن العلّـة والمعلـول لافساح المجال للحرية الانسانية . كما يرفض حرية اللامبالاة التي صاغها بيوريدان وضرب المثل بحماره لأن الحرية عند فولتير تقوم على البواعث ، أي أنها إرادة وعقل في آن واحد .

ثم تأتي عقيدة « العناية الإلهية » لتؤكد نفس المعنى السابق ولكن بصورة مخففة . ويمكن أن يُقال أن الهدف من القاموس الفلسفي كله هو تفنيد هذه العقيدة التي يراها المسيحيون حافظة للكتب المقدسة من التحريف ، وراعية للكنيسة وناصرة لها ، ويستبدل فولتير بالعناية الالهية غاية الطبيعة . كذلك ينكر فولتير « الفضل الإلهي » وهو صورة مخففة للعناية الإلهية ، فالفضل الإلهي يعطي الصحة عند توما الاكويني ، ويعطي الدواء عند كاجيتان أما أنواع الفضل الإلهي : الفضل المجاني ، الداخلي ، الخارجي ، المقدس ، الواقع ، الاعتيادي ، المعاون ، المؤثر ، الكافي ، كل ذلك مجرد الفاظ لا تدلّ على شيء . كل ما فعله الفضل الإلهي أنه حوّل المتدينين إلى شحاذين ، وهو ما رفضه إقبال وسماه السؤال ، فالسائل يظنّ أن الله سيعطيه من فضله او أن الآخر سيعطيه إذا ذكر له الله وإذا تلاعب بعواطفه الدينية .

والخرافة مقرونة بالتعصب ، كل منهما يغذي الآخر ويثبته . وكما حاول فولتير القضاء على الخرافة فإنه يحاول ايضاً القضاء على التعصب بالتسامح الذي يتمثّل في الروح الفلسفي : « لا يوجد علاج لهذا الداء المعدي إلّا الروح الفلسـفية التي بانتشارها شيئاً فشيئاً تهذّب أخلاق الناس وتحذّر من التطرف . . لا تكفي القوانين والدين ضد طاعون النفوس هذا ، فالدين ليس زاداً شافياً ، بل يتحوّل إلى سم في

الرؤوس المريضة » . لذلك يدين فولتير كل محاكم التفتيش ويقول « إن محاكم التفتيش كما نعلم إختراع مسيحي عجيب يجعل البابا والرهبان أشدّ قسوة ويجعل المملكة أكثر نفاقاً » ، وهي تلك المحاكم التي يُقال أن القديس دومنيك هو أول من أقامها ، ويعتبر لويس البارامو أن الله هو أول من أقامها بعد خلق آدم ، وتابعه في ذلك البابوات حتى ارسل البابا بونيفاس التاسع رسله لحرق اليهود والمسلمين في اسبانيا !

والذي يدعو للتعصب يدعو للاضطهاد ، ويدين كل من يخالفه في الرأي بل ويقوم بتعذيبه . وإذا كان المسيحيون قد لاقوا من الاضطهاد في القرون الأولى الشيء الكثير ، حتى سُميت كنيستهم باسم كنيسة الشهداء ، فإنهم قاموا بعد اعتناق الامبراطور قسطنطين المسيحية باضطهاد الوثنيين انتقاماً من الرومان ، وأخذ الامبراطور المسيحي ينشر المسيحية بأسنة الرماح ، ويصدر الفرمانات باعتناق الدين الجديد ، واضطهاد كل من لا يريد الدخول فيه . وفي مقاله عن « الإلحاد » يذكر فولتير أن كل من يظلّ على رأيه الحر أو يأتي بجديد يوصف بالإلحاد . فعندما قال انكساجوراس بأن أبولو لا يقود الشمس اتُهم بالإلحاد ، وعندما أعلن أرسطو عن فكره العلمي اتهمه رجال الدين بالإلحاد ، وعندما حاول سقراط تعليم الشباب وتنويرهم اتُهم بالإلحاد . كل من يفكر أو يخرج عن الموروث : ديكارت ، أوتو ، بسكال ، نيقول ، مالبرانش يُتهَمون بالالحاد ، مع أن بيل قد اعلن في قاموسه أن الوثنية اكثر خطورة على الايمان من الإلحاد لأن الوثنية جهل بالله أما الإلحاد فهو تصفية لمظاهر الخرافة في الإيمان الموروث . وقد لاحظ ذلك ايضاً فلوطرخس في تاريخه لليونان من أن التعصب أخطر على الايمان من الإلحاد ، فالتعصب يؤدي إلى الجريمة والإلحاد يؤدي الى التنوير ، والمتعصبون جهلة والملحدون علماء ، ولقد كان معظم اعضاء مجلس الشيوخ الروماني ملحدين نظراً وعملاً ، لا يؤمنون بالعناية الإلهية أو بحياة أخرى . إن هذه الجهالات هي التي تجعل اصحاء النفوس يثورون قائلين : « لو صوّر استاذنا لنا الله كأجهل الموجودات وأكثرها بربرية فالله غير موجود » أو يقولون : «ينسب استاذنا إلى الله سخافاتهم (الجهلة) ويصبّ عليه (الاحرار) جام غضبهم ، والله منزّه عما يصفون ، فالله عاقل وخيّر» ولكن البوليس الكنسي يسلّمهم للجلادين باسم الله !

خامساً ـ النقد التاريخي للكتب المقدسة :

يُعدّ فولتير من واضعي أسس النقد التاريخي للكتب المقدسة ، أو بتعبير أدق يُعدّ مروّجاً لما وضعه سبينوزا وريشار سيمون وأوستريك من قبل ، وذلك لاعتماده على دراسات سابقيه ، واستفادته من الأبحاث التاريخية التي نشأت من قبل عن مصادر المسيحية . فمثلاً يرى أن إنجيل متى لم يُكتب إلّا بعد أن استولى تيطوس على بيت المقدس ، ولا يرى فيه أثراً للوحي بل مجرّد عمل من أعمال البشر ، كما يقارن فولتير بين الأناجيل الأربعة محاولاً حلّ تعارضها ، ويذكر أوجه الاختلاف في نسب المسيح بين متى ولوقا ، ويحاول كما حاول الأصوليون من قبل حلّ مشكلة التعارض بين الأخبار ويقرّر مع السوسينيين أن الأناجيل الأربعة كانت في نشأتها كتباً سرية دُونت في القرن الأول بعد المسيح وخُبئت في القرن الثاني وكان قصدها تعليم العامة ، لذلك يؤولها فولتير تأويلاً رمزياً ، فقد كان الرمز هو

الأسلوب الشائع في النِّحَل السرية في الشرق القديم .

ويعرض فولتير لنشأة الكتب المقدسة كما يعرض لها المحدثون ، فيرى أن الجماعة المسيحية الأولى قد عبّرت عن نفسها في كتابات عديدة لا حصر لها ، ثم جاء كتّاب الأناجيل فألّفوا بينها ، حتى ظهرت لدينا في القرن الثاني عدة أناجيل طويلة مقسّمة إلى أجزاء خمسة حسب كتب موسى الخمسة ، لم ترض الكنيسة إلّا عن أربعة منها ذكرت بطريق مباشر أو غير مباشر ألفاظ الآب والإبن والروح القدس ، أي أن هذا التقنين الذي حدث في القرن الرابع لم يقم على مناهج نقدية للتعرّف على صحة الرواية ـ كما هو الحال في علم الحديث ـ بل كان مقياس الاختيار عقائدياً محضاً ، إذ تمّ التقنين بقرار من المجمع الكنسي . ويذكر لنا فولتير عدداً من الأناجيل كانت معروفة ومذكورة في كتب التاريخ القديمة ولكنها ضاعت وقد اكتُشِف بعضها مؤخراً مثل انجيل مريم ، إنجيل الولادة ، الصيغة الأولى Protoévangile لانجيل يعقوب ، إنجيل توما ، انجيل المصريين ، انجيل العبرانيين ، إنجيل برنابا ، إنجيل نيقوديموس ، والانجيل الخالد الذي يذكره يوحنا في رؤ ياه . ويؤكّد فولتير أنه كان هناك حوالي خمسين إنجيلاً اعتبرتها الكنيسة منحولة ، وكل هذه الأناجيل ، في رأي فولتير ، من كتابات الجماعة المسيحية الأولى يظهر فيها تأثير الأساطير الشرقية القديمة وتكوّن موضوعاً لتاريخ الأديان المقارن لا مصدراً للوحي .

وفي مقاله عن « رؤ يا يوحنا » يذكر فولتير أن أول مَنْ أشار إلى هذه الرؤ ية هو جيستان الشهيد حوالي سنة ٢٧٠ م وينسبها للحواري يوحنا . ولا تتعدّى هذه الرؤ يا في الحقيقة كونها نوعاً من الفن الأدبي يكثر عند الشعوب الشرقية من أجل الحديث عن نهاية العالم ، ولم يذكر القديس كلمنت السكندري إلّا رؤ يا بطرس ، ويقرن أوريجين رؤ يا يوحنا برؤ ى ربّات الشعر عند الوثنيين ، ولم يدخل مجمع لاوذيقية Laodicée هذه الرؤ يا ضمن الأسفار المقدسة . وقد ساعدت هذه الرؤ يا على الشقاق لأن كل فرقة كانت ترى نفسها الفرقة الناجية وأن من سواها الأعداء . والحقيقة أن رؤ يا يوحنا كتاب رمزي يعبّر عن شعور الجماعة المسيحية الأولى ، الشعور بالاضطهاد أمام الامبراطورية الرومانية والرغبة في الخلاص منها .

وبالنسبة للعهد القديم يؤكّد فولتير ما قاله ريتشار سمون وسبينوزا من قبل وهو أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة Pentateuque المعروفة باسمه ، بل إن عزرا هو الذي اعطاها الصياغة الأخيرة ، وان الكنيسة نفسها لم تقرر أن موسى هو مؤلفها . ويذكر فولتير التناقضات بين أسفارها وأنها لم تُذكر في أي سفر آخر سواء في المزامير أو في الأسفار المنسوبة إلى سليمان أو في أرميا أو أشعيا أو أي سفر يعتبره اليهود صحيحاً . ويدلي فولتير ببعض الحجج أهمها :

١ ـ لغة السفر لا تدلّ على أنه كُتِب في مصر مع أن موسى قد عاش في مصر .

٢ ـ يتحدث السفر عن بيئة حضرية ومصر بيئة صحراوية .

٣ ـ لو كان موسى كاتب الإصحاح الأول من سفر التكوين لما حرّم قراءته على الشباب .

٤ ـ لو كان موسى مؤلف سفر الأحبار لما قال شيئاً مناقضاً له في سفر التثنية .

٥ ـ تحدث موسى في السفر عن مدن لم تكن موجودة في عصره .

٦ ـ يذكر موسى ثماني وأربعين مدينة وفي عصره لم تكن هناك إلا عشر مدن .

٧ ـ يضع السفر قوانين للملوك اليهود مع أنهم لم يوجدوا في عصره .

٨ ـ يذكر السفر جيش اليهود على أنه ستة آلاف مقاتل مع أن اليهود كلهم لم يزيدوا عن الفين .

أمّا فيما يتعلّق بالتفسير فإن فولتير يفسّر أول آيات سفر التكوين على أنها مجرد أساطير لها ما يشابهها في الأساطير الشرقية القديمة . فآية « في المبدأ خلق الله السماء والأرض » موجودة عند الفينيقيين وقد تعلّمها العبرانيون منهم بعد أن استولوا على قراهم ، وتقابل السماء والأرض معروف عند الشعوب البدائية . أما أفكار التوراة عن « الروح » التي تعني « ريح » أو « نفس » فإنها ايضاً مأخوذة من الكاتب الفينيقي سانشونياتون ، وكل الأفكار التي توحي بمادية العبرانيين مأخوذة من الشرق القديم .

أما سفر الملوك فإنه لا يتعدّى كونه تاريخاً دنيوياً للملوك بني اسرائيل بعد أن تحوّل نظام الحكم لديهم من التيوقراطية إلى الملكية ، بالاضافة إلى التعارض الشديد في التواريخ بين سفر الملوك وسفر اخبار الأيام ، والله لا يخطىء في الحساب[٦] .

ويرى فولتير أن سفر أيوب قد ترجمه العبرانيون من العربية ، وذلك لوجود كثير من الألفاظ الأجنبية فيه ، خليط من العربية والفينيقية ، ومؤلفه عربي عاش قبل موسى ، وكل ما فيه يوحي بالبيئة العربية : الخيام ، المراعي ، الترحال. . . الخ ، وكل ما فيه من عقائد تدعو لإله واحد . ويستمدّ فولتير معلوماته هذه من الناقد الطبيب اوستريك المعاصر له ، الذي يفسّر ذهاب بصر ايوب باصابته بمرض الجدري . وقصة يوسف كلها قد ألّفها العرب ، وهم معروفون بتأليف القصص الخيالية ولها ما يشابهها في الحضارات الأخرى التي تنسج القصص الخيالية حول موضوع الغواية مثل قصة هيبوليت .

وينكر فولتير أن تكون الأسفار المنسوبة الى سليمان له بالفعل ، فقد نُسِبت الأمثال الى أشعيا والزيا وصونيا والياشين ويواقي . أما سفر الجامعة فمؤلفه فيلسوف ابيقوري مادي حسي ، أدخله مؤرخ ضمن الأسفار المقدسة . أما نشيد الإنشاد فليس من سليمان بل سفر دنيوي محض . أما سفر الحكمة فهو ليشوع بن سيراخ .

وأخيراً يقارن فولتير بين سفر حزقيال ودواوين الشعراء ويرى أن كليهما موجه للعامة ومملوء بالتعبيرات الجنسية التي تميّز الآداب الشعبية .

سادساً ـ نقد الطقوس والشعائر الدينية :

يرفض فولتير كل المظاهر الخارجية في الدين من لباس وطقوس ومؤسسات ونظم وشعائر ، وهو أهم ما يميّز المسيحية التاريخية كما رفضها سبينوزا من قبل ، وكانط في عصره ، فقد نادى الأول بشريعة

---

(٦) انظر امثلة لهذا الاضطراب الزماني في « رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا » في هذا الكتاب .

القلب ، والثاني بالدين الخلقي . فالقسيس عند فولتير ليس كل مَنْ حلق رأسه إعلاناً منه الدخول في نظام الرهبنة أو مَنْ لبس ياقة بيضاء او سوداء ، أو مَنْ لبس معطفاً طويلاً أم قصيراً ، أو مَنْ وضع حبلاً على جانبه الأيسر ، بل هو الأب الروحي على ما يقول القدماء ، هو الفقير الذي لا يملك شيئا ، لا ذلك الأب الذي يزيد دخله على دخل اكبر الإقطاعيين ، والذي يزيد حرسه الخاص عن حرس الملوك . لقد أعطى الأب قسم الفقر ولكنه يعيش كالملوك ، وأعطى قَسَمَ العفّة ولكنه يعاشر النساء ، وأعطى قسم الطاعة وهو يحتال بنفسه ، ويصرخ فولتير : « أنتم على حق ، أيها السادة ، استأثروا بالأرض ، فإنها ملك القوي أو المخادع الذي يستولي عليها ، لقد استفدتم من زمن الجهل والخرافة والخداع كي تنتزعوا منا ميراثنا ولكي تطؤونا بالأقدام حتى تُتخموا بلحم الأشقياء ، ولكن احذروا من أن يأتي يوم يسود فيه العقل » .

لذلك يرفض فولتير نظام الرهبنة ويعتبر أن « جنون الخصي هذا أكبر إساءة للطبيعة البشرية » خاصة إذا علمنا أن آية الرهبنة والعزوف عن الزواج مجرد خبر آحاد في انجيل متى (١٩ : ١٢) لا يشاركه فيها غيره من الاناجيل ، ونحن نعلم أن متى كان يبغي من كتابة إنجيله اثبات حق الكنيسة وإثبات المسيح المنتظر ولذلك كان إنجيله كنسياً Ecclésiastique ورسولياً Messianique . لقد رفضت الكنيسة الأرثوذكسية والكنيسة الانجليكانية وكذلك البروتستانت نظام الرهبنة ، وتزوّج الآباء ، وحالياً ، داخل الكنيسة الكاثوليكية ، يثور الآباء الهولنديون ويطالبون البابا بالسماح لهم بالزواج ، وإلا فإن فولتير يعتبر الآباء « طاعون الانسانية ومصدر كل الشرور والآثام »[٧] . كما أن الرهبنة هي سبب الصراع بين الكنيسة والدولة ، بين الدين والسياسة ، مع أن الصلاة ليست تسلطاً ، والوعظ ليس طغياناً ، وإن التوحيد بين الدين والدولة لهو أبشع نظام ، لذلك يجب الغاؤه وإقامة نظام آخر يخضع فيه رجال الدين لنظم الدولة ، ويخضع فيه الراهب للقاضي .

ويرفض فولتير الطقوس السبعة المشهورة : العِمَاد، المشاركة ، القدّاس ، الإعتراف ، الرهبنة ، الزواج ، الصلاة الأخيرة للمحتضر . ففي العماد يظنّ الناس أن غسل البدن يؤدي إلى طهارة الروح ، يقول فولتير : « العِمَاد يطهّر كل شيء ، أستطيع إذنْ أن أقتل زوجتي وابني وكل اقاربي ثم أعمّد نفسي فادخل الجنة » ، ويظنون أن لبس البياض والمشاركة في الصلاة لأول مرة تعني الإنتساب إلى الكنيسة إلى الأبد ، ويظنون أن إقامة القدّاس يعني إرضاء الله والرضا عن النفس ، مع أن الله لم يأمر بتعطيل مصالح البشر من أجل القدّاس ويمكن العمل يوم السبت ويوم الأحد ويوم الجمعة ، ويظنون أن الاعتراف أمام القسيس هو تمام التوبة وتأكيد للمغفرة، وهو في الحقيقة استجواب قانوني أمام غير القضاة ، قد يكون من أخص خصائص الانسان ، ويظنون أن الصلاة الأخيرة على الميت تضمن له الجنة أو تخفف عنه الحساب . أما طقس الختان عند اليهود فقد اخذوه من عادات المصريين القدماء على ما يذكر هيرودوت .

أما عن باقي الشعائر ، فيرى فولتير مثلاً أن الصيام قد يكون مفيداً للإقلال من التخمة أو قد

(٧) Dictionaire Philosophique, P. 163.

يكون نتيجة لفقدان الشهية ، ولكنه ليس من الشعائر الدينية بل أخذه اليهود ، والمسيحيون وراءهم ، من عادات المصريين القدماء « الصيام دواء للفقراء لا يتعاطاه الأغنياء » .

خلاصة القول أن فولتير يعتبر الطقوس والشعائر والعبادات والاحتفالات الدينية جرائم محلية يُعاقب عليها كل من يزاولها لأنها ضارة بالمجتمع خاصة إذا تمّت في صورة أضاحٍ وقرابين. «إني أعلم أن الله ليس بحاجة الى قرابيننا أو إلى صلواتنا » . إن عبادة الله لا تتمّ بالطقوس أو بالمعجزات أو بالسحر ولكن بالسلوك الشامل أي بالعمل الخلقي .

سابعاً ـ هدم الميتافيزيقا والفلسفات المثالية :

إذا كان الهدف الأول من القاموس الفلسفي ، وهو إعادة دراسة نشأة المسيحية ونقد العناية الإلهية ، قد طغى على الهدفين الأخريين ، أعني هدم المتيافزيقا والدعوة للسلام ، فذلك لأن الدين في القرن الثامن عشر او بتعبير أدق رجال الدين في تحالفهم مع الملكية والإقطاع كانوا ما زالوا حجر عثرة في سبيل التقدم ، لذلك خصص فولتير للهدف الأول معظم مقالات قاموسه الفلسفي . وتوارى الهدفان الفلسفي والسياسي . ومع ذلك نستطيع من بعض المقالات أن نرى هجوم فولتير على الميتافيزيقا وعلى الفلسفات المثالية والدعوة إلى العلم وإلى الوثوق بالمعرفة الحسية ومناصرة الإتجاه المادي ورفض الأساطير وإنكار الغيبيات والايمان بالتقدم باعتباره اله القرن الثامن عشر . ولقد تشبّع فولتير بالفلسفة الانجليزية المادية التي قوّت فيه هذه الدعوة ، لذلك رفض الدخول في متاهات الفكر التي لا يستطيع الإنسان أن يصل فيها إلى شيء يقيني ، ولا يجد حَرَجاً في بيان حدود الذهن الإنساني وإمكانياته التي لا تستطيع التعرّف على موضوعات الميتافيزيقا . فإذا كان مونتاني قد قال من قبل « ماذا أعلم ؟ » فيجب أن نقول نحن « ماذا نجهل ؟ » .

لقد أنكر فولتير وجود الأفكار الفطرية التي حاول ديكارت اثباتها ، واعتمد في ذلك على لوك ، وذلك في معرض رفضه لكل المسلمات السابقة ، ولكل ما هو مُعطَى من قبل سواء أكان ذلك من الخارج كما هو الحال في الدين أو من الداخل كما هو الحال في الأفكار الفطرية .

كذلك ينقد فولتير نظرية مالبرانش في رؤية كل شيء في الله ، فالفكرة عند فولتير مجرد صورة ذهنية ، بل إن الأفكار المجردة نفسها مردها إلى الموضوعات الحسية التي نشأت هذه الأفكار عنها . كذلك يرفض فولتير مثالية بركلي التي حوّلت الأشياء إلى مجموعة من الأفكار أو مثالية ليبنتز التي حوّلت الأشياء الى مجموعة من الذرات الروحية . الأشياء ، عند فولتير ، موجودة في العالم الخارجي وهي أكثر من الإنطباعات الحسية او التصورات العقلية .

وقد هاجم فولتير ليبنتز من قبل في فلسفته التفاؤلية وفي رؤيته هذا العالم على أنه أفضل العوالم الممكنة ، وكتب في ذلك روايته الخالدة « كانديد » . رفض فولتير هذه الفلسفة التي تنكر وجود الشر والتي ترى في كل شيء خيراً وتبرر كل ما يحدث في العالم من شرور وآلام ، وهي الفلسفة التي ستظهر عند ليون

برنشفيج بعد ذلك والتي سيرفضها الوجوديون المعاصرون ، مثل سارتر وكامو ، الذين يؤكدون وجود الشر .

أما ما يقوله الفلاسفة المثاليون ، قدماء ومحدثون عن الخير الأقصى باعتباره غاية البشرية ومناط سعادتها فإنه محض خيال ، فالسعادة توجد في لحظة معينة وفي مكان معين ، هذا الخير الأقصى من قبيل الأحلام والأحلام من قبيل الخرافة .

ويظهر الإتجاه المادي عند فولتير في مقاله عن « النفس » . فالنفس هي كل ما يحرك أو يحيي . وقد اعتبر القدماء أن للنبات نفساً نباتية وأن للحيوان نفساً حيوانية ، أي أنه مجرد قوة أو غريزة ، ومع أن هذا التصور بدائي محض لا يتعدّى تفكير مَنْ يقول : أنا أسير بقدمي ، وأهضم بمعدتي ، وأفكر برأسي ، إلاّ أنه يدلّ على حقيقة واقعة وهي أن النفس لها مظهر حسي . لقد تصوّر القدماء على أنها مادة خفيفة ، النفس ، النار ، الأثير ، الخ . كذلك لم يتحدث العهد القديم عن خلود النفس ، واعتقد الفريسيون بتناسخ الأرواح ، وآمن الصودقيون بفنائها مع البدن ، وصدّق الأسينيون بحلول الأرواح في الأبدان ، وتصوّر آباء الكنيسة النفس في صورة بدنية ، وجعلها سبينوزا فكرة البدن . كلّ يوحي بأن النفس والبدن حقيقة واحدة . وفي مقاله عن « التربية الصينية » يعرض فولتير لموضوع النفس في صورة حوار بين كو وكوزو ، الأول ينكر خلود النفس ويعتبره كلمة اخترعها الناس كي يعبّروا بها على نحو غامض عن نقص في الشجاعة وعن مكونات حياتنا ، ويفسرون بها كل شيء في الحياة ، فالمادة لها نفس ، والنبات له نفس ، والحيوان له نفس ، الكواكب لها نفوس ، وكل شيء يرجع في النهاية إلى الله ، والثاني يرى أن الايمان بخلود النفس رفض للفناء ورغبة في الحياة وضرورة لإثابة المحسنين وعقاب المسيئين . لقد عرف القرن الثامن عشر كله ردّ فعل على أساطير اللاهوت وعلى مثاليات القرن الرابع عشر ، لذلك تميّزت فلسفة التنوير في فرنسا عنها في المانيا ، فقد كانت أكثر حسماً مع العقائد الدينية والفلسفات المثالية ، في حين أن فلسفة التنوير في المانيا حاولت إعادة تفسير العقائد تفسيراً فلسفياً ، كما حاولت التوفيق بين فولف وهيوم ، بين لبينتز ولوك ، أي بين المثالية والحسية ، كما فعل كانط .

ثامناً ـ الدعوة للسلام وللنظام الجمهوري :

والهدف الثالث من القاموس الفلسفي هو الدعوة للسلام وللنظام الجمهوري وللمساواة بين الأفراد داخل الدولة . ففولتير داعية للسلام ، يدين الحروب في جميع صورها ، لا يفرّق بين الحرب العدوانية والحرب الدفاعية ، فقد كانت الحروب في عصره في معظمها حروباً للعدوان ، يحارب الملوك من أجل مصالحهم الخاصة ، ويحارب رجال الدين للمحافظة على مكاسبهم وسلطانهم . الحرب والمجاعة والطاعون هي الشرور الثلاثة التي تهدد البشرية .

ويرى فولتير أن أفضل نظام سياسي هو ذلك الذي يقوم على العقل ، وهو النظام الجمهوري الذي يقوم على الديموقراطية ، أي على الاعتراف بحريات الأفراد ، وعلى المساواة وهي المبدأ الأول والثالث للثورة الفرنسية . إن الجمهورية هي أفضل نظام ملائم للطبيعة البشرية لأن التيوقراطية تنتهي إلى

الطغيان ، ولا يمكن طاعة البشر باسم طاعة الله ، بل لا بدّ من طاعة البشر باسم قوانين الدولة . والملكية نظام ينتهي الى الطغيان ، إذْ لا يرعى الملك إلاّ مصالحه الخاصة . يدين فولتير إذنْ الطغيان في كل صوره ، الإلهي أو البشري ويقول : « يصيح الدكتاتور بأنه يحب وطنه وهو في الحقيقة لا يحب إلاّ نفسه »[٨] ، لذلك ينكر فولتير على رجال الدين تدخلهم في شؤون الدولة ، ويطالب الكهنوت بالتخلي عن سلطاته السياسية ، ويدعو إلى علمانية الحكم ، ويهاجم إدّعاءات الكنيسة وحقوقها التي تدّعيها من أجل السيطرة على البشر ، ودعوتها إلى الحروب والفرقة والفتن والشقاق . ويضع فولتير مبدأ حرمة الشخصية الإنسانية ، الذي يتحقق في النظام الجمهوري ، ويثبت حرية الفكر وحق الفرد في التعبير عن رأيه ، ويدعو إلى احترام الانسان من أجل الإنسان بصرف النظر عن دينه او جنسه أو عنصره أو منصبه أو مذهبه ، وبالتالي يقوم نظام الحكم على تشريع العقل العام وعلى الأخلاق الأبدية . النظام الجمهوري إذنْ هو النظام الأبدي الشامل أو نظام مواطني العالم ، الذي حاول نابليون تحقيقه في اقامة جمهورية عالمية .

وفي النظام الجمهوري لا يُقسم الناس إلى سادة وعبيد . ففي مقاله عن « السيد » يقول فولتير : « يجب أن نتفق على أن كل الناس قد ولدوا متساوين ، ثم أصبح النصف سادة عن طريق القوة والدهاء ، وأصبح النصف الآخر سادة عن طريق القوانين » . يهدف القاموس الفلسفي إلى تحقيق غرض سياسي وهو المساواة الديموقراطية التي صاغها إعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩ . يقول فولتير : « يولد البشر متساوين في الحقوق ويحيون كذلك » . وفي مقاله عن « المساواة » يعلن أن الانسان فيه نفحة من الله وهو العقل ، وأن هذا العقل يمنعه من أن يكون عبداً على الأرض . لذلك يستحيل أن يستعبد إنسانٌ إنساناً مثله .

لذلك انتهى القاموس الفلسفي نهاية طبيعية في مبادىء الثورة الفرنسية الثلاثة ، وظل وقتاً طويلاً دستوراً لها ، ويُعدّ بالفعل أعظم كتابات القرن الثامن عشر من حيث الجرأة والحسم والجذرية ، وهي متطلبات كل ثورة تودّ أن تبدأ وأن تستمر .

تاسعاً ـ نصوص مختارة من القاموس الفلسفي :

(١) العقائد والأخلاق : « الأخلاق واحدة ، لأنها من عند الله ، والعقائد مختلفة لأنها من عند البشر ، لم يُعلّمْ المسيح أية عقيدة ميتافيزيقية ، ولم يكتب أية دراسات لاهوتية . لم يقل أبداً : أنا متحد في الجوهر ، لي إرادتان وطبيعتان وشخص واحد . ترك لأنصار القديس فرنسوا واليعاقبة ، الذين أتوا بعده باثني عشر قرناً ، الجدل لمعرفة ما إذا كانت أمه قد حملت وبها الخطيئة الأولى أم لا . لم يقل أبداً أن الزواج علامة حسية لشيء غير محسوس ، ولم يقل اي كلمة عن الفضل المصاحب ، ولم يؤسس نظام الرهبنة أو محاكم التفتيش ، ولم يأمر بشيء مما نراه الآن .

لقد أعطى الله معرفة العدل والظلم في كل زمان قبل أن تأتي المسيحية ، ولم يغير الله علمه ، وما كان له أن يغيره . إن جوهر نفوسنا ومبادىء عقولنا وأخلاقياتنا تظلّ كما هي منذ الأزل . ماذا تفيد التفرقة

(٨) Dictionaire Philosophique, P. 333 .

التي تقوم على هذه الآراء والاضطهاد الذي يقوم على هذه العقائد ؟ إن الطبيعة لتخاف وتثور في رعب ضد كل هذه البدع البربرية وتصيح في الناس : كونوا عادلين لا سفسطائيين مُضطهدين للغير (القاموس الفلسفي ، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١) .

« حسناً ، اريد أن أعيش ممارساً لهذه الفضائل كلها وعابداً إلهاً بسيطاً شاملاً بعيداً عن أوهام السوفسطائيين وأخطار المتنبيين . سأجعل حب الجار فضيلتي وأنصبها على عرشي ، وأجعل حب الله ديني ، وسأحتقر الإله فو ، ولاوتسي ، وفشنو الذي تجسّد مرات عديدة لدى الهنود ، يلعب مع الغزال الطائر . . . يا لشقاء شعب غبي متوحش يظنّ أن له إلهاً خاصاً به ، إنه لتجديفٌ . ماذا ! تضيء نور الشمس جميع الأعين ، ونور الله لا يضيء إلَّا شعباً صغيراً فظّاً في ركن من أركان الأرض ! شيء مريع ! غباء فظيع ! يتحدث الله في قلوب البشر أجمعين الذين يرتبطون فيما بينهم ، وهم في أطراف المعمورة ، برباط الاحسان » (ص ٨٤) .

« وما أبسط الامور ! ما أبسط تعليم أخلاق كثيرة وعقائد قليلة ، هذه الأخلاق التي تجعل الناس عادلين دون أن توقعهم في التناقض ، والتي تأمرهم بألَّا يصدّقوا المستحيلات أو المتناقضات أو الإهانات التي تُلقى على الله أو الأخطار التي تهدد الجنس البشري ، والتي لا تهدد بالعقاب كل من يستعمل الحس السليم ، ولا تجعل الناس يؤكدون وجودهم عن طريق الجلادين وإغراق الأرض في الدماء من أجل سفسطة لا معنى لها ، والتي بسبب تداخل او تشابه لفظي او مجموعة من القوانين لا تجعل قسيساً ينكح المحرّمات ، ويدسّ السم ، وتجعله حاكماً أو إلهاً ، والتي لا تجعل الملوك خاضعين لهذا القسيس ، تلك التي تدعو إلى عبادة الله وإلى العدل وإلى التسامح وإلى الإنسانيـة (ص ٣٦٧) .

(٢) **الدين الطبيعي والدين المصطنع** : لقد منع الدين الطبيعي آلاف المرات المواطنين من ارتكاب الجرائم ، فالنفس الطيبة لا تقوى على ذلك ، والنفس الرقيقة تخشاه لأنها تتمثل أمامها إلهاً عادلاً . . . أما الدين المصطنع فإنه يشجعّ على جميع مظاهر القسوة التي تقوم بها الجماعة كما يشجّع على المؤامرات والفتن وعلى أعمال القرصنة وقطع الطرق ، وغزو المدن ، والنهب والسلب والقتل ، ويسير كل فرد نحو الجريمة مسروراً تحت حماية قديسه » (ص ٢٣٠ـ ٢٣١) .

(٣) **القانون الطبيعي** : « هناك قانون طبيعي مستقل عن الإتفاقات الانسانية : يجب أن يعود عليّ ثمرة عملي، احترام الأب والأم ، عدم الاعتداء على حياة الجار ، عدم اعتداء الجار على حياتي . . . يبدو لي أن معظم الناس قد أخذوا من الطبيعة حساً مشتركاً لسن القوانين ، ولكن كل الناس ليس لديهم العدالة لوضع قوانين خيّرة . . يجب أن يبيع كل مزارع فائض قمحه لجاره ، ويجب أن يجمع كل دين اكثر مما يفرّق أو يضطهد او يتعصّب » (ص ٢٨٥) .

(٤) **الدين الشامل** : « إن دين أهل الفكر دين رائع ، خال من الخرافات والأساطير المتناقضة . وخالٍ من العقائد المهينة للعقل والطبيعة . يقتصرون على عبادة الله مع جميع حكماء الأرض » (ص ١٠٨ ـ ١٠٩) .

« أؤمن بإله واحد لأنه لا يمكن أن توجد إلاَّ نفس واحدة لهذا الكل الكبير ، وبوجود واحد يهب الحياة وخالق واحد .

أؤمن بالله وحده وأحبه ، وأعتقد أنه يشرق في كل نفس تأتي هذا العالم كما يقول القديس يوحنا ، وأعني بذلك كل نفس تبحث عن الطريق الصحيح .

اؤمن بالإله الآب ، القادر على كل شيء ، لأنه إله الطبيعة والبشر جميعهم الذين هم ابناؤه . ، أؤمن بأنه هو الذي يحبهم جميعاً ، وهو الذي يقرر مصائرنا في الحياة على السواء ، وهو الذي اعطاهم نفس المبادىء الأخلاقية التي يدركونها عندما يفكرون ، وأنه لم يفرّق بين أبنائه مطلقاً إلاّ فيما يتعلّق بالرذيلة والفضيلة .

أؤمن بأن الصيني العادل الخيّر افضل لديه من فقيه أوربي متحذلق متكبر .

أؤمن بأن الله هو الأب لنا جميعاً ، ونحن ملزمون بأن نعتبر البشر كلهم أخوة لنا .

اؤمن بأن مرتكب الإضطهاد إنسان مرذول وأنه يأتي مباشرة بعد القاتل بالسمّ وقاتل الأب .

اؤمن بأن الجدل اللاهوتي أضحوكة مزرية ووباء خطير يهدد البشرية ، يأتي مباشرة بعد الحرب والطاعون والمجاعة والجدري .

أؤمن بأنه يجب أن يؤجر رجال الدين ، وأن تُدفع لهم أجور مرتفعة لأنهم خدّام ومعلمو الأخلاق وممسكو سجلات المواليد والوفيات ، ولكن لا يجب إعطاؤهم ثروات أصحاب المزارع أو نصيبهم في حق الأمراء لأن كلا النصيبين مفسدة للنفس ، وأنه لا يوجد ما يحث على الثورة أكثر من رؤية أكثر الناس غنى وزهوا يبشّرون بالتواضع وحب الفقر لمن لا يملكون اكثر من مائة قرش رهناً .

أؤمن بأن كل رجال الدين الذين يقومون بخدمة الكنيسة يجب أن يتزوجوا لا من أجل الحصول على امرأة شريفة تقوم بشؤون المنزل فقط بل ليكونوا من أفضل المواطنين ولتكوين رعايا فضلاء للدولة ولتنشئة اطفال ذوي تربية حسنة .

اؤمن بأنه يجب القضاء على الرهبان وأن في ذلك خدمة كبيرة للوطن ولأنفسهم ، فهم قوم مسخهم « سيرسيه » إلى خنازير ، ويجب على « أوليس » الحكيم إرجاعهم إلى الصورة الإنسانية » . (ص ١٥٣ - ١٥٤) .

(٥) **الخرافة والمعجزة** : « مَثَلُ الذي يعتقد بالخرافة بالنسبة للمحتال كمثل العبد الطاغية . بل إن الذي يصدّق بالخرافة يحكمه التعصب ويصبح متعصباً . نشأت الخرافة في الوثنية التي تبنتها اليهودية ثم دخلت الكنيسة المسيحية في العصور الأولى . لقد اعتقد آباء الكنيسة كلهم بلا استثناء بقوة السحر . لقد أدانت الكنيسة السحر ومع ذلك فهي تؤمن به ، ولم تطرد السحرة لأنهم مجانين مخدوعين بل لأنهم كانوا يتعاملون مع الشياطين . . الخرافة في كل مكان ، يحافظ المسيحيون على رفات القديسين . . . كلما قلّت الخرافة قلّ التعصب ، وكلما قلّ التعصب قلّ الشقاء . . » (ص ٣٩٦) .

« كل شيء معجز في قصة الطوفان : معجزة سقوط الأمطار أربعين يوماً حتى غطّت أركان المعمورة الأربعة ، وارتفاع الماء حتى وصل إلى خمسة عشر ذراعاً فوق أعلى قمم الجبال ، وإنها لمعجزة أنْ كان في الجبال شلالات وأبواب وفتحات ، ومعجزة أيضاً أن تدخل كل الحيوانات من أركان المعمورة الأربعة في السفينة ، ومعجزة أيضاً أن يجد نوح ما يغذيهم به مدة عشرة أشهر ، ومعجزة أيضاً أن تلقى كل الحيوانات مع غذائها في السفينة ، ومعجزة أن معظمها لم يهلك ، ومعجزة أنهم وجدوا ما يأكلونه عند خروجهم من السفينة ومعجـزة أيضـاً أن يستطيع « لوبلتيه » أن يفسّر كيف استطاعت كل هذه الحيوانات أن تعيش بطريقة طبيعية داخل سفينة نوح . . . كل ذلك معجزات تفضّل الله باجرائها لشعبه المختار ، أسرار عميقة لا يستطيع الذهن الإنساني سبر أغوراهـا! » . (ص ٢٥١) .

(٦) **الحرية والتسامح** : « إن رجال الفكر الذين أدّوا خدمات جليلة لعدد قليل منتشرون في العالم ، متعلمون منغلقون على انفسهم ، وهم العلماء الحقيقيون الذين لا يغادرون حجرات عملهم ، لا يناقشون ولا يحاضرون في الجامعات ، يقولون نصف الحقيقة في المجامع العلمية ، كل هؤلاء مضطهدون . لقد خُلِق جنسنا البشري البائس بحيث أن كل مَنْ يسيرون في الطريق مطأطئي الرؤوس يرمون بالحجارة كل من يدلّون على طريق جديد . . اثيروا البشر وستداسون بالاقدام . . لقد أُجبر ديكارت على مغادرة وطنه ، وأُهين جاسندي ، ونُفي آرنو ، وعُومِل كل فيلسوف وكأنه نبي من اليهود .

إن أكبر شر يصيب رجال الفكر والأدب، هو أن يحاكمهم الأغبياء ، ويراقبهم الجهلة، فالغبي الجاهل يجمع بين الجهل والحسد والإنتقام والتعصب . إن رجل الأدب بلا عون . إنه كالسمك الطائر ، إذا ارتفـع في الهواء أكله الطير ، وإذا هبط إلى الماء ابتعلته الأسماك . . .

إن الأمر بيديك إنْ أردت أن تتعلم كيف تفكر . لقد ولدت ولديك روح . أنت طائر في قفص محاكم التفتيش . لقد قصّت محاكم التفتيش جناحيك ولكن من الممكن أن يعودا اليك . إن مَنْ يجهل الهندسة يمكن أن يتعلّمها ، كل انسان يمكنه أن يتعلّم . من العار أن يضع الإنسان نفسه بيد مَنْ لا نأمن على وضع المال بين أيديهم . تشجّع وفكّر بنفسك . . . عندما يكون الناس في حفل ، يقول كل منهم رأيه دون أن يكون في ذلك أي تعدٍّ على السلام ، ولكن اذا أجبر راع وقح لشاعر رديء كل الناس ذوي الأذواق الجيدة على استحسان ما يرونه قبيحاً سيصفر الجميع ويتقاذف الفريقان بالبطاس على الرؤوس كما حدث في لندن . إنهم طغاة الروح ، هم سبب جزء من شرور العالم . لم نكن سعداء في انجلترا إلاّ بعد أن تمتع كل فرد بحقه في أن يقول ما يشاء » . (ص ٢٧٢) .

« التسامح هو قوام الانسانية . كلنا خطّاؤون ، فلنسامح اخطاء بعضنا بعضاً ، هذا هو أول قانون للطبيعة . . . الشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري والتسامح دواؤه . .

لقد رأينا دائماً المتعصبين يضطهدون الفلاسفة ، ولكن هل يجوز أن يتدخل أهل الفكر ويطالبون المتعصبين بشحذ أسلحتهم ضد اخوتهم ، هذه الأسلحة التي يُقتلون بها الواحد بعد الآخر ؟ . . (ص ٣٤٦) .

(٧) الطقوس والشعائر : « الصيام » : إن البابوي الغني الذي يضع أمامه سمكاً بخمسمائة فرنك سيكون له الخلاص ، أما الفقير الذي يموت جوعاً ، والذي يأكل قريصات بمليم واحد سيكون له العذاب !

لماذا يجب طلب الإذن من الأسقف حتى يأكل الناس البيض ؟ لو نهى ملكٌ شعباً عن أكل البيض ألا يكون أكثر الطغاة مدعاة للسخرية ؟ اي نفور عجيب هذا الذي عند الأساقفة من العجّة !

هل نصدّق أن عند البابويين محاكم بلغت حداً من البلاهة والجبن والبربرية أنْ تحكم بالموت على المواطنين الفقراء الذين لم يرتكبوا جرماً سوى أنهم أكلوا لحم الحصان في ايام الصيام ؟ هذا صحيح ، وبين يدي حكم بهذا المعنى . وأغرب من ذلك أن القضاة الذين نطقوا مثل هذا الحكم اعتقدوا أنهم أرقى من «الايركوا» (بعض قبائل الهنود الحمر) !

أيها الآباء الأغبياء القساة ! مَنْ تأمرون بالصيام ؟ أتأمرون الأغنياء ؟ إنهم لا يصومون ! أتأمرون الفقراء ؟ إنهم يصومون طيلة العام . إن المزارع البائس لا يعرف طعم اللحم وليس لديه ما يشتري به سمكاً . أأنتم مجانين ! متى ستقضون على قوانينكم المتناقضة » . (ص ٦٣) .

« العماد » : « من الواضح لكل من يريد التفكير دون أحكام مسبقة أن العماد ليس علامة على الفضل الإلهي وليس خاتماً للعهد بل مجرد علامة للمهنة .

إن طقس العماد ليس ضرورياً لا من أوامر الدين أو كوسيلة لتحقيقها . إن طقس العماد لم يقمه يسوع المسيح ، ويستطيع المسيحي الاستغناء عنه دون أن يلحق به أي ضرر . لا يجب تعميد الاطفال والبالغين او أي انسان على الاطلاق . كان يمكن أن يكون للعماد في نشأة المسيحية منفعة لهؤلاء الذين تركوا الوثنية حتى يعلنوا عن ايمانهم الجديد ، ويكون علامة صحيحة عليه ، ولكنه ليس له اية فائدة الآن ولا يؤدي الى أية منفعة .

(٨) الدين والدولة : ١ ـ لا يصير لأي قانون كنسي قوة القانون إلّا إذا أقرّته الدولة صراحة ، وعلى هذا النحو لم ينشأ صراع بين أثينا وروما لأن الصراع الديني لا ينشأ إلّا بين دول بربرية أو أصبحت كذلك .

٢ ـ من حق القاضي وحده أن يسمح أو أن يحرّم العمل في أيام الأعياد لأنه ليس من حق رجال الدين منع الناس من زرع حقولهم .

٣ ـ إن كل ما يتعلّق بالزواج من حق القاضي ، وتقتصر مهمة رجال الدين على المباركة .

٤ ـ إن القرض بالفائدة ينظّمه القانون لأنه هو السائد في التجارة .

٥ ـ خضوع رجال الدين للحكومة في كل المجالات لأنهم رعايا في الدولة .

٦ ـ إنه لعارٌ مزرٍ أن يدفع الناس للقسيس الأجنبي ريع السنة الأولى من الأرض التي أعطاها

المواطنون لقسيس من أهل البلد .

٧ ـ لا يحق لأي قسيس أن يسلب اي مواطن حقوقه مدعياً أنه قد أخطأ لأن القسيس المخطىء يجب أن يصلي للمحتطيء لا أن يحاكمهم .

٨ ـ يجب أن يدفع القضاة والعمال الزراعيون والقساوسة نصيبهم في نفقات الدولة لأنهم كلهم رعايا الدولة .

٩ ـ لا توجد إلاَّ موازين واحدة ، وقياس واحد ، وعادة واحدة .

١٠ ـ الشنق غير مفيد ، في حين أن الانسان المحكوم عليه بالاشغال الشاقة مفيد للوطن ودرس لغيره .

١١ ـ يجب أن يكون القانون واضحاً وواحداً ودقيقاً ، وإن كل تفسير له إخراجٌ له عن معناه .

١٢ ـ ليس هناك أبشع من الرذيلة .

١٣ ـ يجب أن تكون الضرائب بنسبة الدخل .

١٤ ـ لا يجب أن يكون القانون متعارضاً مع العرف ، ذلك لأنه إذا كان العرف صالحاً ، لم تكن للقانون أية قيمة » . (ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠) .

رابعاً ـ كانط

الدين في حدود العقل وحده لكانط*

يُعتبر عصر التنوير في ألمانيا أقلّ جرأة منه في فرنسا ، فمع أن فلاسفة التنوير في كل منهما قد اعتمدوا على العقل ولم يقبلوا إلاّ سلطانه إلاّ أنهم كانوا في ألمانيا أقرب إلى الايمان الروحي منهم إلى العقل التحليلي ، وأقرب إلى التسليم منهم إلى الرفض ، وكان الإنسان والطبيعة والله شيئاً واحداً تقريباً ، فالله هو الغائية في الطبيعة ، والقائم على قوانين الأخلاق أو كما يقول شيلر : « أيها الخلان ، فوق السماء المرصعة بالنجوم ، لا بدّ وأن يكون هناك أب رحيم » . وقد ظهر هذا الطابع عند أعمدة فلسفة التنوير الثلاثة في ألمانيا : هردر في « أفكار في فلسفة تاريخ الانسانية » وفي « فلسفة أخرى للتاريخ » ولسنج في « تربية الجنس البشري » وكانط في « الدين في حدود العقل وحده » . أما في فرنسا ، فقد كانت الطبيعة أكثر استقلالاً ، وأقرب الى الحس ، وأبعد عن الإشراقيات ، وكان العقل أقرب إلى التحليل منه إلى التبرير ، يتسم بالرفض أكثر مما يتسم بالقبول ، لذلك انتهت فلسفة التنوير في فرنسا إلى ثورة إجتماعية لارتباطها بالأرض وبحياة الناس ، وقد ظهر ذلك بوضوح عند فلاسفة « دائرة المعارف » ديدرو ودالمبير وفولتير خاصة في « القاموس الفلسفي » أو في كتابات مونتسكيو وروسو وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا . وللتحقق من صحة ذلك يكفي إجراء مقارنة بين « الدين في حدود العقل وحده » لكانط و « القاموس الفلسفي » لفولتير لنرى كيف سار كانط حتى منتصف الطريق وكيف سار فولتير حتى النهاية ، وبهذا المعنى يكون كانط شبيهاً بديكارت من حيث تبريره للعقائد الدينية تبريراً عقلياً ، ويكون فولتير شبيهاً بسبينوزا من حيث إثباته لسلطة العقل وحده ورفضه لكل ما عداه وتصفيته لكل مظاهر الخرافة في التراث القديم .

ولكن ما سبب تأليف كانط « الدين في حدود العقل وحده » سنة ١٧٩٣ بعد أن اكتملت المرحلة النقدية سنة ١٧٩٠ ؟ هل أراد أن يطبّق فلسفته النقدية على موضوع بعينه وهو الدين ؟

(*) تراث الانسانية ، المجلد السابع (٣) سبتمبر سنة ١٩٦٩ .

بعد أن عرض كانط المشكلة الدينية النظرية ضمن الفلسفة النقدية أراد دراسة الدين الوضعي Religion Positive أي الدين القائم بالفعل بعقائده وطقوسه ومؤسساته وهيئاته . أي أنه في الفلسفة النقدية درس الدين من حيث اتصاله بالقيم الثلاث : الحق (نقد العقل النظري) والخير (نقد العقل العملي) والجمال (نقد ملكة الحكم) وفي « الدين في حدود العقل وحده » درس المسيحية كنقطة تطبيق للفلسفة النقدية مما يدلّ على أن الدين عند كانط ظلّ بعد المرحلة النقدية عاملاً موجهاً لحياته الفكرية والروحية . وقد لاحظ ذلك جريفسفالد Greifswald عندما اعترض على كانط قائلاً إن « الدين في حدود العقل وحده » لا صلة له بالفلسفة النقدية على الاطلاق . ويسلّم كانط بهذا الاعتراض لأن الانسان لا يحتاج في فهمه له إلى الرجوع إلى الفلسفة النقدية بل يحتاج فقط إلى الأخلاق الشائعة[1] .

أولاً ـ الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية :

تبدو أهمية عرض الموقف الديني لكانط في مراحل حياته الثلاث المعروفة ، قبل المرحلة النقدية والمرحلة النقدية وبعد المرحلة النقدية في بيان أن الدين عند كانط كان دائماً هو العامل الموجه له بالرغم مما يبدو ظاهراً من اتصاله بالعلم الحديث وتتبعه لتطوره وأخذه نموذجاً له (نيوتن) أو رفضه للقطعية التي نشأ فيها والتي كانت سائدة في عصره (ليبنتز ـ فولف) ودعوته لإقامة الميتافيزيقا على التجربة .

كتب كانط في سنة ١٧٥٩ عندما كان تلميذاً مخلصاً لليبنتز وفولف وماير «بعض الأفكار حول التفاؤل »[2] ليعرض تصور ليبنتز المشهور القائل أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة حلاًّ لمشكلة الشر في العالم ، وهي المشكلة الأولى التي يبدأ منها تفكير كانط الديني ، وليعطي لها أساساً جديداً . فهو يرفض إقامة هذا التصور على فكرة الضرورة التي يخضع لها كل شيء حتى الله كما هو الحال عند ليبنتز ، كما يرفض اقامته على فكرة مشيئة إلهية غير عاقلة لا هدف لها ، وتكون اقرب إلى النزوة والهوى ، لأن الضرورة والفوضى أساسان خاطئان ، ولا يخضع الله لضرورة خارجة عليه تعمّه وتعمّ الأشياء معه ، ولا يعمل شيئاً عن طريق الفوضى . يؤثر كانط إرجاع الحرية لله بوصفها إحدى صفاته الكاملة ، وبذلك يعطي كانط لتصور ليبنتز أساساً سبينوزياً ، وتصبح حكمة الله هي الجامعة بين حرية الله وكمال الطبيعة ، كما أصبحت الغائية في « مَلَكَة الحكم » هي الطريق بين الضرورة المادية (لوكريس ، أبيقور) والضرورة الميتافيزيقية (ليبنتز ، سبينوزا) ، وهي نفس الفكرة التي يعرضها كانط في إعلان دروسه عن الجغرافيا الطبيعية سنة ١٧٧٥ الذي أعاد كتابته سنة ١٧٧٧ بعنوان « أجناس البشرية المختلفة[3] بموافقته على تهكم فولتير « كما خلق الله الرنة في لابونيا لتأكل طحالب المناطق المتجمدة خلق ايضاً اللابوني ليأكل هذه الرنة » ، ويفسّره على أنه غائية في الطبيعة

---

(١) Kant: La religion dans les lemites de la simple raison, Trad. I. Gibelin, 2ème éd., Vrin, Paris, 1952.

(٢) Quelques considérations sur l'optimisme, pp. 59-67.

(٣) Des différentes races humaines, p. 52.

وتسلسل ضروري لعللها ويرفض فكرة الخلق المتناثر المبعثر الذي لا عليّة فيه .

وفي البحث الذي كتبه كانط عن « وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق »(٤) رداً على سؤال اكاديمية برلين سنة ١٧٦٣ يتحدث عن الله باعتباره العلّة الأولى الوحيدة كمبدأ واضح ، وباعتباره موجوداً ضرورياً كاعتقاد يقيني ، أي أن الله هو تصور واضح واعتقاد يقيني وهو الموضوع الميتافيزيقي الأول كما أعلن في « برنامج محاضراته في الفصل الدراسي الشتوي سنة ١٧٦٥ / ٦٦ (٥). ويجعل كانط الله في « بحث سنة ١٧٧٠ »(٦) مبدأ للمعرفة والكمال لأنه هو « الشيء في ذاته » الذي يندّ عن حَدْس الأشياء في الزمان والمكان والذي يندّ عن التساؤلات التي تدخله في الزمان (مثل : لِمَ لَمْ يخلق الله العالم قبل ذلك بعدة قرون) وفي نفس الوقت يرفض كانط النظريات الصوفية الإشراقية مثل نظريات مالبرانش التي ترى كل شيء في الله .

وكتب كانط رسالته الصغيرة سنة ١٧٦٣ « محاولة لتقديم تصور المقدار السلبي في الفلسفة »(٧) التي يعلن فيها عن أهمية التعارض والتضاد والتناقض (الألم واللذة ، الشر والخير ، القبيح والحسن) ، ولكنه يمزج الموجود الأعظم من هذا التضاد ويذكر قول سيمونيد Simonide de Céos (شاعر يوناني ٥٥٦ ـ ٤٦٧) « كلما فكرت في الله ضاع مني ، لأن علاقة الله بالأشياء تخالف علاقتنا بها » . ونظراً إلى أنه عن المبدأ تصدر النتيجة (مشكلة منطقية) وعن الشيء يصدر شيء آخر (مشكلة واقعية) لا يكون صدور العالم (واقع) عن الله (فكر) تناقضاً لأن العالم يصدر عنه كنتيجة وليس كواقع نظراً لأن المحمول الواقعي لا يصدر عن المحمول المنطقي ، وهو ما سيقوله كانط بعد ذلك في رفضه للدليل الانطولوجي .

وقد حدث هذا بالفعل سنة ١٧٦٣ في مقاله المشهور عن « الأساس الوحيد للبرهنة على وجود الله » . فقد صنّف كانط البراهين في مجموعتين تحتوي كل منهما على برهانين . المجموعة الأولى هي البراهين القَبْلية التي لا تعتمد إلاّ على العقل ولا تحتاج إلى تجربة خارجية وتشمل هذه المجموعة الدليل الأنطولوجي الذي ينتقل من إمكانية الله إلى وجوده بالفعل كما هو الحال عند ديكارت وليبنتز ، كما يشمل الدليل الوحيد على وجود الله في رأي كانط الذي ينتقل من الإمكانية الداخلية للأشياء كنتيجة إلى وجود الله كمبدأ . والمجموعة الثانية هي البراهين البَعْدية التي تعتمد على العالم الخارجي وتشمل الدليل الكوني الذي ينتقل من الحادث الذي تثبته التجربة إلى العلّة الأولى التي تحتوي على صفات الألوهية (فولف) كما تشمل الدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي ينتقل من وجود العالم الحسي الحادثُ المُنظّم إلى وجود الله وصفات الكمال فيه . يرفض كانط الدليل الانطولوجي والكوني والفيزيقي اللاهوتي وهي البراهين الثلاثة التي سينقدها في « نقد العقل النظري » ولا يعترف إلاّ ببرهانه الوحيد وهو يرجع في الحقيقة إلى الدليل الانطولوجي ولكن بدل أن يجعل كانط الإمكانية

(٤) Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale, p. 59.
(٥) Annonce du programme des Leçons de M.E. Kant durant le semestre d'hiver, 1765-66, p. 72.
(٦) La disseration de 1770, pp. 37-8, 69-78.
(٧) Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, pp. 117-122.

في التصور يجعلها في الأشياء ، وهو برهان قديم معروف في العصر الوسيط عند أوغسطين وتوما الاكويني وفي العصر الحديث عند مالبرانش وفنلون وبوسويه وليبنتز . ولكن كانط في « نقد العقل النظري »سيرفض كل البراهين على وجود الله بما فيها دليله الوحيد وسيتحدث عنه كإحدى الأفكار الخالصة الثلاث للعقل ، كما سيتحدث عنه في « نقد العقل العملي » كمسلمة من مسلماته . وينتهي كانط بالعبارة الآتية إلى أنه « من الضروري أن يتعمّق الإنسان في وجود الله ولكن ليس من الضروري البرهنة على وجوده »[٨] .

ففي هذه المرحلة الأولى لم تكنْ المشكلة الدينية غائبة عن كانط وكان الله لديه حاضراً حتى في مشاكله المنطقية ، فهو مبدأ المعرفة والأخلاق ، يظهر في الشعور بالجليل وفي غائية الطبيعة ولا يمكن البرهنة عليه .

ثانياً ـ الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية :

كان هدف كانط من بناء الفلسفة النقدية هو ما أعلنه صراحة في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل النظري « كان لزاماً عليّ هدم المعرفة لفسح المجال للايمان » وبذلك يمكن الفصل في هذه المشكلة التي افترق عليها تلاميذ كانط وشرّاحه عن صلة الأعمال النقدية الثلاثة . فقد ظنّ البعض أن « نقد العقل النظري » هو غاية كانط في بناء نظرية المعرفة وهدفه الأول والأخير من الفلسفة النقدية ، وظنّ البعض الآخر أن « نقد العقل العملي » هو كانط الحقيقي ، فيلسوف الأخلاق أولاً وقبل كل شيء ، وظنّ فريق ثالث أن « نقد ملكة الحكم » هو كانط النهائي الذي بلغ قمة الفلسفة النقدية وهو كانط الغائي عالم الجمال ، والحقيقة أن كانط هو المتدين القانت كما يبدو من « الدين في حدود العقل وحده » ومن تدينه خرجت الفلسفة النقدية على الرغم مما أعطى لها من طابع علمي رياضي ميتافيزيقي . بل إن الفلسفة النقدية كلها هي مراعاة لوضع مشكلة العصر الوسيط : العقل والإيمان وبنفس ألفاظه : القَبْلي والبَعْدي . فقد استعمل توما الاكويني هذين اللفظين للدلالة بهما على هذه المشكلة التقليدية ، فالقَبْلي هو السابق على التجربة والشارط والأولي وهو ما يعادل الإيمان أو الوحي السابق على التجربة والشارط لصحة المعرفة والسابق عليها ، والبَعدي هو المُستقى من التجربة والمشروط واللاحق وهو ما يعادل المعرفة الإنسانية أو الحس أو العقل في مقابل النقل . ويكون سؤال كانط المشهور : كيف يكون الحكم القَبْلي التركيبي ممكناً إعادة لنفس السؤال القديم عن الصلة بين الإيمان والعقل ، ويكون حل كانط لهذا السؤال بأن القَبْلي هو الشارط والبَعْدي هو المشروط هو حل العصر الوسيط لمثله وهو « أؤمن كي أتعقّل » كما هو الحال عند أوغسطين وأنسيلم. كما تهدف قسمة كانط للعالم إلى ظاهر وشيء في ذاته إلى جعل الظاهر موضوعاً للمعرفة الانسانية وجعل الشيء في ذاته موضوعاً للمعرفة الباطنية أي للإيمان . وقد يكون في الثورة الكوبرنيقية ـ أولوية الذات على الموضوع ، تفسيراً لعبارة المسيح « ماذا ستكسب لو أخذت العالم وفقدت نفسك » وقد يكون الكوجيتو الديكارتي أيضاً تفسيراً لها . ويتضح هذا أكثر إذا عرضنا

(٨) L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu, p. 192.

لموقف كانط الديني في الأعمال النقدية الثلاثة ، كل على حدة .

(١) العقل النظري وهدم المعرفة :

يمثّل العقل النظري الجانب السلبي في فلسفة كانط بمعنى أنه يمهّد للجانب الايجابي فيها وهو العقل العملي ، وإذا نظرنا إلى تقسيماته وجدنا أن الحساسية الترنسندنتالية لا تكون ممكنة بدون المنطق الترنسندنتالي حسب تعبير كانط المشهور « الحدوس بلا تصورات عمياء والتصورات بلا حدوس فارغة » أي أن التجربة مستحيلة بدون شرطها القَبْلي في الفكر وبالتالي يستحيل إدراك العالم أو معرفته إنْ لم تكن هناك هذه القوالب القَبْلية وهذا يعني بلغة الدين استحالة المعرفة بدون الايمان . ولا تستطيع المعرفة أن تعطينا إلاّ ما تعطيه التجربة وبالتالي فهي لا تستطيع إدراك الموضوعات النظرية الصرفة التي هي من خصائص الايمان . كما يقتصر عمل العقل أساساً على التعامل مع التجارب الحسية التي تقوم المخيلة بتخزينها وإعطائها للذهن أولاً بأول .

والجدل الترنسندنتالي الذي يكوّن الجزء الأكبر من المنطق الترنسندنتالي هو جدل كاذب لا جدل حقيقي كما هو الحال عند أفلاطون وهيجل . أعني أنه جدل لا يوصل الى الحقيقة ، إذْ يبين أن العقل بكل ما لديه لا بدّ وأن يقع في متاهات لا خروج له منها . ولا تقوم الإستدلالات الجدلية على مقدمات تجريبية بل تجعلنا ننتهي من أشياء نعرفها إلى أشياء أخرى ليس لدينا عنها أي تصور ومع ذلك ننسب إليها واقعاً موضوعياً ، وهذه الإستدلالات هي أقرب إلى السفسطة منها إلى الاستدلال ، وهي سفسطة ترجع إلى طبيعة العقل نفسه ويقع فيها أكثر الناس حكمة . وتشمل الاستدلالات الجدلية ، الاستدلال الكاذب Paralogisme الذي يدّعي الوصول إلى جوهر النفس ، وتناقضات العقل الأربعة (هل العالم مخلوق ام لا ؟ بسيط أم مركب ؟ .. الخ) التي لا يستطيع العقل أمامها شيئاً ولا تجد حلاً لها إلا في الإيمان ، ومثال العقل (الله) الذي لا يمكن إثباته بالدليل الانطولوجي[٩] لأن الوجود لا يُستنبط من الفكر أو بالدليل الكوني لأنه لا يمكن إثبات الضروري من الحادث أو بالدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي يثبت منظّماً للعالم لا خالقاً له[١٠] .

وهكذا ينتهي كانط إلى أن النفس والعالم والله مُثُلٌ للعقل أي موضوعات للايمان ، والعقل لا يستطيع أمامها شيئاً ، وإنْ استطاع فإنه يقع حتماً في الاستدلال الخاطىء والجدل الكاذب ويرفض في النهاية كل لاهوت يقوم على المبادىء التأملية للعقل .

وقد عرض كانط موقفه هذا في كتابات منفصلة في نفس الفترة ، ففي كتابه « المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة يمكن أن تصير علماً » سنة ١٧٨٣ يدافع كانط عن التأليه Déisme ، ويرفض انتقادات هيوم له التي لا تصدق إلاّ على البراهين وعلى التشبيه رئيس على الإثبات الإلهي Théisme نفسه . وذلك لأن كل معرفتنا لله تأتي عن طريق التمثيل ويظلّ الله غير محدّد لا يمكن النفاذ إليه .

(٩) انظر كتابنا : نماذج من الفلسفة المسيحية ص ١١٨ ـ ١٣٠ .

(١٠) لم نشأ تفصيل نقد كانط للبراهين على وجود الله فقد أوفاها استاذنا الدكتور عثمان أمين في مقاله عن « نقد العقل الخالص » . تراث الانسانية المجلد الأول ديسمبر ١٩٦٣ .

ويرى كانط أن مُثُلَ العقل هي التي تحرر العقل وتحفظه من الوقوع في المادية والقدرية(١١) . وفي « المبادىء الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة »(١٢) سنة ١٧٨٤ يؤكّد كانط أن الله والحرية وخلود النفس موضوعات تتعدّى حدود التجربة كما يؤكّد في مقاله الصغير « ما التوجيه في التفكير »(١٣) ان إثبات وجود الله من مهام العقل في استعماله العملي في تشريعه للقوانين الخلقية وبهذا المعنى لايمكن تصور الله إلاّ بالعقل وحده لا من مصدر خارجي أو تعليم مهما كانت سلطته ، بل إن تصور الله هو الذي يضمن تطابق الظاهر مع خصائص الألوهية لأنه يجب عليّ إخضاع الظواهر لتصوري عن الله حتى أرى كيف يحكم الله حساسيتي ، فالله هو الضامن للأخلاق عند كانط والضامن للمعرفة كما هو الحال عند ديكارت في نظريته في « الصدق الإلهي » .

(٢) العقل العملي وإرساء قواعد الإيمان :

بعد نقد كل البراهين على وجود الله أصبح الله عند كانط مسلمة من مسلمات العقل العملي(١٤) مثل خلود النفس أو كأحد مقتضيات الخير الأسمى أو كمطلب Exigence من مطالب النفس الانسانية ، وتكون هذه المسلمة حلاً لمتناقضات العقل العملي بين السعادة والواجب ، فالله هو الموجود الأعظم قادر على أن يعمل طبقاً للحرية والطبيعة على السواء . والله بعقله وإرادته علّة الطبيعة وخيرها الأقصى أي أنه خالقها ، والخير الأقصى الانساني مقدمة للخير الأقصى الأولي وهو الله ، لذلك فإن تحقيق الخير الأقصى الانساني ليس واجباً فقط بل ضرورة . ولا يعني هذا اعتبار وجود الله أساساً للالزام الخلقي بل يعني أن الإلزام الخلقي يكشف عن الخير الضروري . وبما أن الواجب ليس افتراضاً نظرياً بل اعتقاد عملي يكون العمل لا النظر هو البرهان الوحيد على وجود الله . لا تستطيع الأخلاق أن تعلمنا كيف نكون سعداء بل تستطيع فقط أن تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة فإذا أضيف الدين إلى الأخلاق عرفنا كيف نكون سعداء حقاً لأن الدين هو الذي يعطينا الأمل في السعادة ، وغاية الله من الخلق ليست السعادة فقط بل الخير الأقصى ، وقد تحدث كانط من قبل سنة ١٨٧٤ في « أسس ميتافيزيقا الاخلاق »(١٥) عن الله باعتباره الخير الأقصى مدعّماً ذلك بآيات الإنجيل « لم تسميني خيراً ، لا يوجد خير إلاّ الله وحده » (متى ١٩ : ١٧) والله هو الكمال فينا الذي يبدو في حب الجار .

وفي محاضراته في التربية بين عامي ١٧٧٦ ، ١٧٨٧(١٦) تحدث عن التربية الدينية للأطفال وتقديم الدين لهم في صورة أخلاق لا في صورة لاهوت لأن الطفل في مراحله الأولى لا يشعر بواجبه

---

(١١) Prologomènes, pp. 143-50 et p. 154.

الترجمة العربية ص ١٩٢ ـ ١٩٤ .

(١٢) Premiers principes métaphysiques de la science et de la nature, p. 21.

(١٣) Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée, pp. 81 et 84-6.

(١٤) C.R. pratique, pp. 133-41.

(١٥) Fondements de la métaphysique des moeurs, pp. 98, 115-8 et 72-4.

(١٦) Réflexions sur l'éducation, pp. 83, 138 et 142-6.

فكيف يشعر بواجبات الله ؟ يخشى كانط من اللاهوت أن يرفضه الطفل فيظلّ الدين عالقا بذهنه كمجموعة من المتناقضات يتركها إلى الأبد ويقع في اللامبالاة ، أما التربية الخلقية فإنها تربط الدين بالطبيعة فيشعر الطفل بقانون الواجب .. تقوم التربية إذنْ على نسبة كل شيء إلى الطبيعة ثم نسبة الطبيعة إلى الله ، وفي الأخلاق يسلك الانسان طبقاً لإرادته وفي اللاهوت يسلك بدافع من الخوف أو الجزاء في صورة عبادات خرافية . يجب أن تسبق الأخلاق اللاهوت لأن الدين بلا أخلاق خرافة ، لذلك يجب تعليم الطفل كراهية الرذيلة لذاتها لا لأن الله حرّمها ، وحب الفضيلة لذاتها لا لأن الله أمر بها ، ولا يجب أن يُذكر الله كثيراً حتى لا يُدنس إسمه في شيء سواه ، ويجب إعطاء الطفل أفكاراً قليلة سلبية عن الموجود الأعظم حتى يعرف لِمَ يصلي الناس ، ويُقال له أن الله يعتني بالمخلوقات حتى يصبح شفوقاً بالحيوانات ، ويتعلم ألاّ يحكم على الناس طبقاً لعباداتهم لأن الأديان في جوهرها واحدة بالرغم من إختلافها في الشعائر والطقوس حتى ولو أصبحت الأناشيد الدينية أفيوناً للشعب (كما قال ماركس بعد ذلك) ، كما يجب أن يكون لدى الطفل كتاب في التربية القانونية لأن القانون هو عين الله على الأرض .

(٣) ملكة الحكم والبراهين على وجود الله :

وأخيراً يرى كانط أن الجلال في الطبيعة ما هو إلاّ مقدمة للغاية وأن الغائية هي الدليل الوحيد على وجود الله . فبعد أن فرّق بين الجميل والجليل وجعل الشعور بالجليل مقدمة للشعور بالجميل جعل الجليل مقدمة لإثبات وجود الله . فالله يبدو من خلال العواصف والأعاصير والهزات الأرضية عند كثير من الشعوب وفي الشعور بجلال النفس عند المستنيرين الذين يفرّقون بين الدين والخرافة[١٧] . وكان كانط قد عرض لذلك من قبل في دراسته الصغيرة عن « ملاحظات حول الشعور بالجميل والجليل » قبل المرحلة النقدية ، ورأى أن الجلال من وضع العناية الإلهية[١٨] . وينتبه كانط إلى أننا إذا وضعنا فكرة الله في الطبيعة لتفسير غائيتها ثم استخدمنا هذه الغائية للبرهنة على وجود الله فإننا نقع في الدورْ ، ولذلك تكفينا غائية الطبيعة حتى لا تخلط بين علم الطبيعة وتصور الله باعتباره غائية ، فالغائية مقدمة للاهوت ولا تجد معناها الأخير إلاّ فيه .

ويفرّق كانط بين نوعين من اللاهوت : اللاهوت الفيزيقي Théologie physique واللاهوت الخلقي Théologie morale ، فالأول يعتمد على الغائية في الطبيعة والثاني على الغائية في الأخلاق أي في النفس الإنسانية . ويسبق اللاهوت الطبيعي اللاهوت الخلقي إذْ ينتهي بنا الأول إلى علّة أولى أو ماهية أولى دون أن يبرر لنا فكرة النهاية (او الغاية) الأخيرة للكون لأن فكرة تسلسل العلل لا تنطبق إلاّ على الموضوعات الحسية ولا تثبت إلاّ الأشياء التجريبية . ولم يتعد اللاهوت القديم هذا النوع فتصور الله جوهراً جعله سبينوزا حالاً في العالم . يصدر هذا اللاهوت إذنْ من ذهن الفنان لا من عقل الحكيم . أما اللاهوت الخلقي الذي يثبت أن الخير الأقصى هو غاية الانسان القصوى

(١٧) Critique du jugement, pp. 90-1.

(١٨) Observations sur le sentiment du beau et du sublime, p. 28.

فيقوم على ملكة الرغبة وعلى الإرادة الحرة الخيّرة ، وبالتالي يكون الانسان من حيث هو موجود خلقي غاية الكون ، ولمّا كان الله هو الغائية القصوى للكون ، وهو الموجود الأعظم ، العالم ، القادر ، الخيّر ، العادل ، الخيّر في كل مكان ، تكمل الغائية الخلقية الغائية الطبيعية وتؤسس اللاهوت ، وتنشأ لدى الانسان عواطف خلقية ثلاث : العرفان بالجميل ، والطاعة ، والتواضع ، وهذا كله أمام الشعور بالواجب ، ومن ثمّ ينتهي اللاهوت الخلقي إلى إثبات موجود عاقل حر ويؤدي بنا إلى التسليم بعلّة خلقية للعالم ليعطي لنا غاية قصوى مطابقة للقانون الخلقي . ولا يُقال أنه يمكن الإستغناء بالقانون الخلقي عن الله لأن الله هو الضامن للأخلاق بمعنى أنه الدال عليها ، ويكون اللاهوت الخلقي أقرب إلى الإثبات العملي منه إلى الإثبات النظري ، إذْ تكفي الحجج النظرية للبرهان المنطقي أو للتمثيل أو للظن أو للغرض ولكنها لا تكفي لإثبات وجود الله (أو خلود النفس) الذي يحتاج إلى اقتناع خلقي . ولذلك لا يمكننا تصور الله إلاّ بالواجب أي الايمان بتحقيق غاية وهو ايمان خلقي يقوم على الاعتقاد الحر وهو طريق المسيحية « هذا الدين الرائع الذي استطاع ببساطته المطلقة إغناء الفلسفة بمفاهيم خلقية » . ويحفظنا هذا الدليل الخلقي من الوقوع في الإشراقيات الغامضة Théosophie أو في تصور العالم تحت سيطرة الشياطين Démonologie أو أعمال الآلهة Théurgie أو في تحويل علم النفس العقلي إلى علم الأرواح Pneumatologie(١٩) .

وقد أكّد كانط هذا المعنى في كثير من مقالاته الصغيرة التي تدور كلها حول فلسفته في التاريخ . ففي سنة ١٧٨٤ « في فكرة تاريخ شامل من وجهة نظر سياسة كونية »(٢٠) . تظهر الغائية في التاريخ على أنها من عمل العناية الإلهية ، وهي نفس الفكرة التي أعلنها ١٧٨٥ في مقالة عن « تحديد مفهوم الجنس البشري »(٢١) . وفي سنة ١٧٨٥ في تقريره عن كتاب هردر « أفكار لإقامة فلسفة لتاريخ الإنسانية »(٢٢) يظهر الدين على أنه تحقيق لخطة إلهية ، ويتحدد تطور التاريخ مع العناية الإلهية . ويرفض تصور ابن رشد لوحدة الجنس البشري(٢٣) ويؤكّد التطور من خلال الأفراد . وفي سنة ١٧٨٦ في مقاله عن « فروض عن بدايات التاريخ الإنساني »(٢٤) تظهر الغريزة على أنها صوت الله (التغذية ، الجنس ، الانتظار ، العقل) ويتجه تطور التاريخ نحو الكمال ويبدأ بالخير لأنّ الخير من صنع الله . ويختلف تصور الله حسب درجة تطور الشعوب ، فيتصور البدو والرعاة مثلاً الله على أنه السيد كما يختلف التدين عند الشعوب حسب المناطق الجغرافية فشعوب الشمال أقرب إلى التصديق والخرافة وشعوب الجنوب اقرب إلى التعصب (الاسبان) او اللامبالاة (الفرنسيون) . وقد يحزن الإنسان عندما يشعر بعدم تطابق العناية الإلهية والتاريخ (الشرور والآلام) ولكن يجب الرضا والجرأة ولا يجب إلقاء الأخطاء على القدر حتى تكون لدينا الفرصة للرقي

---

(١٩) Critique du jugement, pp. 187-9, 201 et 233-73.
(٢٠) Idée d'une histoire universelle de point de vue cosmopolitique, p. 78.
(٢١) Définition du concept de race humaine, p. 133.
(٢٢) Compte-rendu de Herder «Idées en vue d'une philo. de l'histoire de l'humanité, p. 44.
(٢٣) Ibid , p. 125.
(٢٤) Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine, pp. 156 et 16.

والكمال ، وفي سنة ١٧٨٨ في مقاله عن « استعمال المبادىء الغائية في الفلسفة »[٢٥] يؤكّد كانط من جديد بأن الدراسة الغائية للطبيعة هي الطريق الوحيد لمعرفة الله .

ثالثاً : الدين في حدود العقل وحده :

يقدّم كانط مشروعه « الدين في حدود العقل وحده » في خطة ذات أربع مراحل : الأولى حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الانسانية ، والثانية : الصراع بين مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الانسان . والثالثة : انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وقيام ملكوت الله على الأرض . والرابعة : العبادة الصحيحة والعبادة الباطنة تحت سيادة مبدأ الخير (الدين والكهنوت) . ولو أن كانط لا يذكر صراحة أن خطته هذه تتمّ في الزمان إلّا أنها تصوير للخليقة منذ خطيئة آدم حتى فداء المسيح . ولم يظهر هذا التطور الزماني صراحة إلّا عند هيجل ابتداءً من دين الطبيعة إلى دين الفردية الروحية (وكلاهما دين محدد) حتى الدين المطلق في النهاية .

(١) حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الانسانية :

لا يتحدث كانط عن الخير والشر بل عن مبدأي الخير والشر طبقاً لتصوره القانوني للأخلاق ، ويرفض النظريتين المعروفتين : النظرية القائلة أن الانسان شرير بطبعه وأن هذا هو سبب طرده من الجنة وهبوطه على الأرض (هوبز) والنظرية القائلة أن الانسان خيّر بطبعه ويتقدّم دائماً نحو الأكمل (سنيكا ، روسو) ، ويحاول التوفيق بين النظريتين : فالإنسان عنده خيّر وشرير معاً أو ليس خيّراً وشريراً ، او خيّراً من جانب وشريراً من جانب آخر ، فإذا كان كانط معروفاً في الأخلاق بالحزم والتشدد والتزمت فإنه هنا أقرب الى التوفيق والأخذ بالوسط وبأنصاف الحلول ، فهذا لديه أفضل من اللامبالاة L'indifférence .

يرفض كانط تصور روسوّ « للحالة الطبيعية » التي كان الانسان فيها خيّراً لأن الحياة البدائية تتسم بالشراسة والقسوة وتقوم على الحرب ويسودها قانون الغابة مع أنه يعتبر مثل روسو أن المدنية تبعد عن حياة الخير وتقترب من النفاق والكذب والمداراة والازدواجية . فالشر لا يوجد في الحساسية لأن الحساسية لا تفسّر الشر (وهي حالة الانسان البدائي) أو في العقل (وهي حالة الإنسان المتمدن) لأن العقل أشمل وأوسع من الظاهرة التي يفسّرها . ويحدد كانط الشر بأنه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية وذلك لتدخل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها فإذا وجهت القاعدة الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلقي، أما الفساد الطبيعي فإنه لا يتعدى سوء النية أو الخطأ المتعمّد ، ولذلك كانت الأخلاق هي صفاء السريرة sérénité ، وهذا يعني أن كانط في حديثه عن الطبيعة إنما يتحدث عن الحرية ، فالقول أن الانسان خيّر بطبعه يعني أنه يسلك بحريته طبقاً لقاعدة خيّرة والقول أن الانسان شرير بطبعه يعني

(٢٥) Sur l'emploi des principes Téléologique dans la philo. pp. 175 et 203.

أنه يسلك طبقاً لقاعدة سيئة فطبيعة الانسان هي أي فعل خاص يقوم به ، فإذا قيل أن الطبيعة هي الميل كان مبدأ الميل الإرادة الحرة التي يمارس الانسان من خلالها حريته . وهنا يقترب كانط من أوغسطين في رفضه لوجود الشر وجوداً جذرياً في الطبيعة كما هو الحال في المانوية ، فالشر ليس طبيعة أو غريزة بل هو ممارسة الحرية طبقاً لقاعدة سيئة ، ويعيد كانط تفسير الفطرة بأنها الأساس السابق على ممارسة الحرية ، أي أن الانسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها .

ومع ذلك ، هناك بعض الاستعدادات الطبيعية للخير في الطبيعة الانسانية . فهناك أولاً « الحيوانية »أي الانسان من حيث هو موجود حي ، وتعني حب الانسان لنفسه من حيث هو بدن وذلك بالمحافظة على الذات وعلى النوع (الغريزة الجنسية) وعلى ارتباطاته الاجتماعية (الغريزة الاجتماعية) ورذائلها هي الخشونة او الفظاظة وكل الرذائل الحيوانية . ثانياً « الانسانية » أي الانسان من حيث هو موجود حي عاقل ، وتعني حب الانسان لنفسه من حيث مقارنته مع الآخرين ومساواته معهم ، ومن هنا تنشأ مشاعر الغيرة والمنافسة ، ورذائلها هي رذائل المدنية (وهي رذائل شيطانية) : الحسد ، عدم العرفان بالجميل ، لذة ايلام الغير (السادية) . ثالثاً « الشخصية » أي الانسان من حيث هو موجود حي عاقل ومسؤول وتعني قدرته على احترام القانون الخلقي كدافع كاف للارادة الحرة ، ومن هنا تنتج الشخصية الخيّرة . فالاستعداد الأول خال من العقل كلية والاستعداد الثاني يقوم على العقل العملي المرتبط بالدوافع والاستعداد الثالث يقوم على العقل العملي غير المشروط الذي يقوم بالتشريع . وكل هذه الاستعدادات خيّرة وتنحو نحو الخير .

ويُلاحظ أن هذا الترتيب التنازلي هو في الحقيقة ترتيب تصاعدي لأنه يبدأ من الأسفل إلى الأعلى أي من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً ، وبمفاهيم كانط نقول من الحس إلى العقل أو من الطبيعة إلى الحرية وهو الطابع الغالب على كل تفكير ديني لاهوتي تقليدي أعني التفكير عن طريق سلم القيمة ومراتب الكمال . وقدّ وضع أفلاطون قديماً أسس هذا التفكير عندما قسم الإنسان إلى ثلاث قوى : قوة شهوية وقوة غضبية وقوة عاقلة ، وظلّ هذا التقسيم القديم في العصر الوسيط عند المسلمين (ابن سينا) والمسيحين (توما الأكويني) في تصورهم لقوى النفس : القوة الغاذية (النمو والتوليد) والقوة الحاسة (الحس والحركة) والقوة العاقلة (الإدراك والرؤيا) .

وكما أن هناك استعداداً طبيعياً في الانسان نحو الخير هناك أيضاً ميل طبيعي فيه نحو الشر . فما الفرق بين الميل penchant والاستعداد Disposition؟ الميل عند كانط هو الأساس الذاتي لإمكانية النزوع inclination ويتميّز عن الاستعداد بأنه قد يكون فطرياً ولكنه في الغالب يكون مكتسباً عن طريق الخطأ . ويفرّق كانط بين ثلاثة انواع من الميول . الأول الوهن أو ضعف العزيمة Fragilité التي تتصف بها الطبيعة الانسانية أو ضعف القلب عندما يكون الخير الموضوعي دافعاً ضعيفاً للذات . والثاني: عدم النقاء Impureté، أي احتياج القاعدة الخلقية إلى دافع آخر سواها ، والثالث : الفساد Corruption أو الشراسة أي تفضيل الدوافع الأخرى على القاعدة الخلقية . وعلى هذا النحو يكون الشر داخلاً في الطبيعة الانسانية ويكون الميل بهذا المعنى هو الشر الخلقي لا الشر البدني .

والحقيقة أن الفرق بين الاستعداد والميل طفيف للغاية : فقد وصف كانط في الميل مظاهر ضعف الإرادة من الأضعف إلى الاشدّ ضعفاً وهو الفساد بنفس الترتيب التنازلي دون أي تحليل اجتماعي للسلوك ، فالفساد ليس ميلاً بقدر ما هو وضع اجتماعي يسبّب سلوكاً معيناً ، أي أن كانط يحدّد سلوك الانسان من أعلى بالقاعدة الخلقية لا من أسفل بالوضع الإجتماعي للسلوك .

ولكن ما هو مصدر الشر في الطبيعة الإنسانية وكيف حلّ فيها ؟

يفرّق كانط بين المصدر العقلي والمصدر الزمني ، ويقصد بالمصدر العقلي المصدر من حيث المبدأ او الأصل وهو يقصد في الحقيقة الأصل التاريخي للشر في الخطيئة الأولى ولكنه يبرر التاريخ عقلاً ، ويقصد بالمصدر الزمني الخطأ الخلقي الخاص عندما تتدخل الميول وتشارك القاعدة الخلقية في توجيه السلوك او تسيطر عليها . الخطيئة الأولى ميل نحو الشر من حيث المبدأ والصورة ، والخطيئة الفرعية أي الرذيلة شر من حيث المضمون أو الفعل ، الخطيئة الأولى عقلية والثانية حسية ، الأولى يمكن تسميتها فطرية والثانية مكتسبة . الأولى تعني المصدر الوراثي للشر (تفسّر كلية الطب الوراثة تفسيراً عضوياً ، وكلية الحقوق تفسيراً قانونياً ، وكلية اللاهوت عن طريق مشاركة آبائنا الأوائل مع أحد العصاة ووقعوهم في الغواية) والثانية المصدر الشخصي الذاتي .

ويقصد بالمصدر التاريخي وجود حالة من البراءة الأصلية قبل الخطيئة الأولى ثم وقوع الخطيئة بارادة حرة تعدّت القانون (وهو الأمر الإلهي) بعد الوقوع في الغواية بسبب الميول الطبيعية في الانسان وترجيحه لدوافع أخرى غير القاعدة الخلقية ، فما يسميه التفسير التاريخي بالسقوط أو الطرد يسميه كانط بالفساد الفطري في الطبيعة . وقد حدث ذلك لأن العقل لم يكن قد كمل بعد . وكما أن الانسان قد وقع بالغواية فإنه يستطيع أن يرتقي بمعارضته للروح الغاوية والرجوع إلى حالة الخير ، فالسقوط في الشر يقابله ارتفاع نحو الخير وهما الحركتان اللتان تميزان التفكير المسيحي في كل العصور : السقوط ثم الرفع اي الخطيئة الأولى على يد آدم ثم الخلاص على يد المسيح والانسان بينهما لا يد له في الأولى ولا في الثانية .

(٢) الصراع بين مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الانسان .

بعد حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية يتمّ الصراع بينهما من أجل السيطرة على الانسان ، ويعني كانط قصة الصراع بين آدم والشيطان ولكنه يفسّرها تفسيراً فلسفياً ويلغي منها الواقعة التاريخية والعقيدة الدينية ولا يبقي منها إلاّ على دلالتها الخلقية في سيادة العقل على الحس ، والفضيلة على الرذيلة ، والخير على الشر . أما فولتير فإنه لم يقتصر على هذا التبرير الفلسفي للقصة الدينية بل اقتلع اصولها الدينية من جذورها كما يفعل الآن علم الأساطير المقارنة بإرجاع الأسطورة إلى ما يشابهها عند الشعوب المجاورة .

يبدو كانط هنا بوجهه الحقيقي أي اللاهوتي المقنّع الذي يقوم بتبرير العقائد فلسفياً . فهو يرى أن الخير له الحق في السيادة على الانسان لأن الله ارسل ابنه لانقاذ البشرية . كان المسيح راضياً

مرضياً عند الله لأنه عمل بما يقتضيه القانون الإلهي فالسعادة هي اتفاق الإرادة الانسانية مع الإرادة الإلهية كما فعل المسيح وبالتالي كلنا أبناء الله لأن المسيح هو نموذج الحياة الفاضلة والنية الصادقة قام بواجبه نحو البشرية جمعاء . لقد نزل الله نفسه من السماء على الأرض إعلاناً لسيادة الخير على الانسان دون أن يكون في ذلك أي خوف وارتعاش crainte et tremblement على ما يقول كيركجارد بل خلاصاً للبشرية وتحملاً لآلامها . وهكذا يفسّر كانط عقيدة التجسّد والفداء بأنها سيادة الخير في الانسان ، ولا تهمه واقعة التجسّدنفسهاالتي ترمز إلى هذه الفكرة بقدر ما يهمه التطابق مع القانون بارادة حرة إرضاءً لله ، أي أن المهم في العقيدة هو جانبها العملي في السلوك الخلقي وليس جانبها النظري أو العقائدي .

ومع أن كانط لا يتحدث كثيراً عن إفتراضات العصر الوسيط المتقدم والمتأخر حول طبيعة المسيح وصلته بالله وعن نظريات التوليد وما شابهها وصلة الأقانيم الثلاثة بعضها بالبعض إلاّ أنه يذكر فقط أنه ولد خالياً من الشر لأنه لم يولد ولادة طبيعية نتيجة للغريزة الجنسية بل نتيجة للحمل العذري ، ويحاول كانط كما يفعل اللاهوتيون المتعالمون الحديث عن التولّد الذاتي Epigenèse مع أنه قد لا يمنع من وجود الشر أو الوجود السابق للنواة عند الذكر ولكن قد يفسّر هذا التولّد عدم وجود الشر في المخلوق الجديد . ولهذا السبب اصبحت البتولية virginité والعزوبية Célibat من الفضائل المسيحية . ولو كان كانط ناقداً للنصوص لعلم أن نص العزوبية زيادة في إنجيل متى لا يشاركه فيه أحد من الأناجيل الثلاثة الأخرى (متى : ١٩ : ١٢) وذلك لتأسيس الكنيسة التي ينفرد بها متى أيضاً (متى ، ١٦ : ١٧ - ١٩) ولو كان مؤرخاً للأديان لعلم أن نظام الرهبنة لم ينشأ بالفعل قبل القرن الرابع المسيحي إلاّ على يد القديس انطوان في مصر ، وقد يكون موت المسيح انتحاراً (بارت Bahrt) او لغاية سياسية (فولفنبتل Wolfenbuttel) ولكن كانط يراه دليلاً على إمكانية ثورة روحية خلقية بالرغم من عدم نجاحها في المرة الأولى ، ونموذجاً للحياة أو قدوة للناس كما يعتبر صوفية المسلمين سيدنا محمداً قدوة او كما يعتبر الأصوليون جزءاً من أفعاله قدوة . وقد عرف المسيحيون ذلك قديماً ونشأ عليها الكتاب المشهور المجهول المؤلف « تقليد سيدنا يسوع المسيح L'imitation de notre Seigneur Jésus-Christ يضع فيه المسيح قدوة للانسانية أو كما يقول صوفية المسلمين « الإنسان الكامل » .

ويرى كانط صعوبات ثلاث في تحقيق هذا المَثَلُ الخلقي الأعلى : الأول ، هذه المسافة الشاسعة بين هذا المَثَلُ الأعلى والانسان ، فكيف يتأتّى للانسان أن يسلك أسوة بالمسيح ؟ وتخفف هذه الصعوبة بأن يتحول هذا المَثَلُ الأعلى إلى نية ثم عقد عزم عليها ، والثانية كيف يحصل الانسان على النعيم الخلقي بالبقاء على النية وعلى صدق العزيمة دائماً ؟ وتخفف هذه الصعوبة ايضاً بوجود روح المسيح فينا وبشهادة روحه لنا . والثالثة كيف يكون السلوك مطابقاً للنية ، وهذه ليست مشكلة حقيقية لأن الأعمال بالنيات .

لقد أراد الشر منذ البداية (الشيطان) السيطرة على الانسان ولكن الخير (المسيح) إنتصر على الروح الشريرة ولم يقع في الغواية ، وأصبح تعارض الخير والشر كتعارض الجنة والنار ، لذلك يرفض كانط عقيدة الخلود في النار لأنها تعني إنتصار الشر على الخير وتقضي على كل إمكانية للترقي

نحو الكمال وتجعل المستقبل حتماً مفروضاً كما يرفض كانط التوبة في اللحظة الأخيرة لأنها لن تفيد شيئاً في الترقي نحو الكمال الخلقي . لقد كان الانسان منذ البداية مالكاً لكل خيرات الأرض ولكن الروح الشريرة عصت الله فطُرِدت من الجنة ، ولم تكفه نعم الأرض فعزم على سيادة النفوس وابعادها عن خالقها ، وكان بوسع الله أن يحمي البشر لكنه تركهم لحريتهم ولعقولهم . ولكن الخير ساد بعد إقامته لنظام يحميه (الحكم الإلهي اليهودي) وباقامته الشعائر والطقوس التي تذكّر به أو بتشريعه لأخلاقٍ تقوم على القهر وتغالي في الشكل على حساب المضمون ، وفي الظاهر على حساب الباطن . ثم أتى حكماء اليونان ليقوموا بثورة خلقية تخفف من شكلية القانون ولكن أتى في النهاية الحكيم الأوحد من السماء ليعلن سيادة الخير على الشر ، ونتيجة لهذه السيادة انتصرت الحياة على الموت وانتصر الخلود على الحياة ، وانتصرت الحرية على الطبيعة ، واستطاعت الانسانية أن تنحوَ نحو الكمال وأن يكون لها مَثَلٌ خلقي تتجه نحوه مُتمثّلاً في ملكوت السماوات . ولم يهبط الخير في الانسانية في زمن معين بل هبط منذ الأزل كما يقول بولس في المسيح الأزلي الكوني الأبدي السابق على الخليقة ، وكما يقول صوفية المسلمين في الحقيقة المحمدية ، الأزلية الأبدية السابقة على مولد محمد الزمني والتالية لوفاته .

وهكذا يفسّر كانط القصة الدينية المشهورة بسيادة الخير على الشر ، والعقل على الحس ، والقانون الخلقي على الرغبات والميول ، والحرية على الطبيعة وهو طابع الأخلاق الرواقية التي تقوم على سيادة العقل على الرغبات والميول ، والذي غلب على التفكير الديني للقديس بولس بالاضافة الى مزاجه الحاد وطبعه العنيف في تصوره للعداء بين الفضيلة والرذيلة ، بين الخير والشر ، بين الصدق والكذب . فالأخلاق تعني الحرب لأن الفضيلة تعني (في اليونانية واللاتينية معاً) الشجاعة والجرأة وافتراض وجود عدو . فإذا روّض العقل الرغبات والميول حصل الانسان على الفطنة Prudence واستأصل من نفسه كل معارضة للقانون الخلقي وأصبح حكيماً .

(٣) انتصار مبدأي الخير والشر وقيام ملكوت الله على الأرض :

بعد حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الانسانية (اللحظة الأولى) تمّ الصراع بينهما من أجل السيطرة على الانسان (اللحظة الثانية) ينتصر مبدأ الخير على مبدأ الشر ويقوم ملكوت الله على الأرض (اللحظة الثالثة) ويقصد كانط بذلك تأسيس الكنيسة كما يقول اللاهوتيون المحافظون منهم والمتحررون ، ويلجأ إلى نظرية العقد الاجتماعي التي بها ينتقل الانسان من حالة الطبيعة الخلقية إلى حالة الطبيعة القانونية وإلى الإيمان التاريخي الذي تقوم عليه الكنيسة وهو غير الإيمان الفلسفي (الديني) للفيلسوف الحر المستنير الذي يلتجيء الى التأويل لفهم النصوص طبقاً للعقل كما يمحو كل سر أو غموض في الدين .

(آ) **العقد الاجتماعي** : لا يقوم الخير في رأي كانط إلاّ بإقامة مجتمع يقوم على الفضيلة بفرضه العقل على كل الجنس البشري كواجب عليه هو المجتمع الخلقي ، إذْ ينتقل الانسان أولاً من حالة الطبيعة الخلقية إلى حالة الطبيعة القانونية ، ويسلك طبقاً للقانون بإرادته الخاصة دون تدخل أية

سلطة سياسية ، لأنها لا تستطيع النفاذ إلى داخل الأفراد أو تفعل ذلك بالقوة والقهر (لأن مهمة الدولة الخلقية تحرير الأفراد من الخوف والقهر) . وللفرد حرية تامة في أن يبقى في هذه الدولة السياسية أو في أن يدخل في جماعة خلقية مع غيره من المواطنين وتقوم هذه الجماعة الخلقية أيضاً على قوانين عامة ولها نظامها ودستورها ، وتمثّل هذه الجماعة الخلقية المَثَلَ الأعلى الذي يسعى إليه الجنس البشري قاطبة وبذلك تتميز على المجتمع السياسي وتفضله . وهكذا يضع كانط تقابلاً بين المجتمع الطبيعي الخلقي وهو حالة الطبيعة الخَيِّرة والمجتمع الطبيعي الخلقي القانوني، وهو الكنيسة كما يضع تقابلاً بين المجتمع الطبيعي الخلقي القانوني، والمجتمع الطبيعي الخلقي القانوني السياسي وهو الدولة . والمجتمعات بإستثناء الكنيسة مجتمعات سياسية أو على أكثر تقدير مجتمعات خلقية غير مُلزمة للإفراد، أما المجتمع الكنسي فهو الوحيد الخلقي والسياسي معاً ، خلقي لأنه يقوم على الفضيلة وسياسي لأنه مُلزِم للأفراد .

ويجب أن يخرج الإنسان من حالة الطبيعة الخلقية إلى الجماعة الخلقية لأن الحالة الأولى مهددة دائماً بالشر (كما أن الحالة الطبيعية القانونية مهددة بالحرب) وفي حالة صراع مستمر مع مبادىء الفضيلة ، ولمّا كان كل فرد عاقل يبغي تقديم الخير الأعظم لجميع الناس ، فلا يتمّ ذلك إلّا بدخول الجميع في تنظيم واحد أو جمهورية شاملة تقوم على قوانين الفضيلة ، وهكذا يطبّق كانط نظرية العقد الإجتماعي في الأخلاق لا في السياسة لتبرير قيام الكنيسة لا لتفسير نشأة الدولة ، وبذلك تتحول الجماعة الخلقية إلى جماعة قانونية بتقييد حرية كل فرد حتى تستطيع أن تتفق مع حريات الآخرين ، ويعيش الجميع طبقاً لقانون عام يمثّل فكرة الله باعتباره السيد الخلقي للعالم وتحكم القوانين الإلهية الجماعة الخلقية ويكون شعب الله هو المطيع للقوانين الخلقية اي للأحكام الإلهية . ولا يعني هذا شعب الله القائم على قوانين تنظيمية محضة (بنود ولوائح) الغرض منها شرعية الأفعال لا الأخلاق أي مجتمعاً قانونياً شرّعه الله (الحكم الإلهي) ويحكمه القساوسة (الحكم الارستقراطي) وهو ما حدث في التاريخ بالفعل . ولا يشير كانط إلى نظرية العقد الاجتماعي عند سبينوزا التي يفسّر بها نشأة الدولة العبرانية[٢٦] أو نظرية العقد الاجتماعي عند روسو التي يفسّر بها نشأة المجتمع المدني بل يشير إلى هوبز ونظريته في المجتمع المدني القائم على الحرب ، وإلى دور الحاكم في تحويله إلى مجتمع قانوني بإرادته الخاصة .

وتتمثّل فكرة الجماعة الخلقية القائمة على التشريع الخلقي لله في صورة كنيسة ، وهي ليست هذه الكنيسة التاريخية الحسية الموجودة في زمان ومكان معين بل الكنيسة اللامرئية من حيث هي نموذج archétype للكنائس المرئية القائمة ، يرأسها رئيس لامرئي ، ولا يشابه نظامها الأنظمة السياسية ، فهي ليست نظاماً ملكياً (تحت سلطة البابا) او نظاماً ارستقراطياً (تحت سلطة الأساقفة والأحبار) او نظاماً ديمقراطياً (كما تتصور الطوائف الاشراقية) بل هي اسرة يرعاها أب خلقي لا

---

(٢٦) انظر : « رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا » . في هذا الكتاب .

مرئي ارتبط اعضاؤ ها بدم ابنه ، اي أنها تمثّل ارتباطاً قلبياً شاملاً ودائماً !

وتتصف هذه الكنيسة بصفات اربع حسب التصورات الأربعة المشهورة في الفلسفة النقدية :

١ ـ من حيث الكم Quantité تتصف بالوحدة ومن ثمّ يمّحي التمزق والتشتت والتبعثر إلى طوائف، وفرق .

٢ ـ من حيث الكيف Qualité تتصف الكنيسة بالنقاء لأنها تقوم على بواعث خلقية صرفة وبالتالي فإنها لا تقوم على الخرافة أو على جنون التعصب .

٣ ـ من حيث الاضافة Relation تتصف الكنيسة بالنقاء لأنها تقوم على الأعضاء أو في علاقات الأعضاء فيما بينهم أو في علاقاتها الخارجية مع السلطة السياسية في الدولة الحرة ومن ثمّ فلا وجود للهيئة الاكليريكية او النزعات الإشراقية لأنها تقوم على الديموقراطية .

٤ ـ من حيث الجهة Modalité تتصف الكنيسة بثبات نظامها وعدم تغير دستورها وعدم خضوعها للتغيرات الطارئة والظروف العارضة لأنها تقوم على مبادىء قَبْلية .

(ب) **الايمان التاريخي والايمان الديني (الفلسفي)** : يقصد كانط بالايمان التاريخي الايمان الكنسي القائم على الكتاب المقدس والمأثور والعقائد والذي يبدو في ممارسة الطقوس والشعائر وهو الذي سماه كير كجارد الجانب الموضوعي في الدين ، ويقصد بالايمان الديني الايمان الفلسفي القائم على العقل والاقتناع الشخصي والذي يبدو في السلوك الخلقي والعمل الصالح ، وهو الذي سماه كيركجارد الجانب الذاتي في الدين الذي يكشف عن تناقض حقائقه .

تقوم الكنيسة اذن في رأي كانط على عقيدة تاريخية (الوحي) وهو الايمان الكنسي الذي يقوم بدوره على الكتاب المقدس اي أن كانط يتصور أدواراً ثلاثة : الكنيسة في الدور الأعلى ، وترتكز الكنيسة على الايمان الكنسي وهو الدور الأوسط ، الذي يرتكز على الكتاب المقدس وهو الدور الأسفل . وهذه مشكلة في غاية الصعوبة والتعقيد في التفكير المسيحي ، بين البروتستانت والكاثوليك ، بين العلمانيين Läiques ورجال الدين ، بين علماء تاريخ الأديان واللاهوتيين ، بين اللاهوتيين الأحرار (مدرسة توبنجن) واللاهوتيين المحافظين . فالعقيدة الرسمية وهي التي يعرضها كانط هي أن الكنيسة قائمة على الايمان الكنسي ولكن ما يثبته التاريخ وما ينتهي إليه اللاهوت الحر Théologie Libérale هو أن الايمان الكنسي قائم على الكنيسة ، اي أن الكنيسة قد وجدت أولاً لظروف تاريخية معينة (بيّنها هارناك Harnack في كتابة جوهر المسيحية L'essence du Christianisme) ثم فرضت الايمان بها . وطبقاً للعقيدة الرسمية أيضاً وهي التي يعرضها كانط ان الايمان الكنسي قام على الكتاب المقدس مع أن علم تاريخ الأديان مع اللاهوت الحر يبين أن الكتاب المقدس قائم على الكنيسة أي أن الكنيسة وجدت أولاً ثم حاول كتّاب الأناجيل تبريرها بذكر النصوص على شرعيتها كما فعل متى كاتب الإنجيل الأول (متى ، ١٦ : ١٨ ـ ١٩) .

ويفرّق كانط أيضاً بين الكنيسة الشاملة التي تقوم على الايمان الديني والكنيسة الزمنية التي تقوم على الايمان التاريخي : تقوم الكنيسة الشاملة على الايمان الديني وهو الايمان العقلي الخلقي الوحيد ، وتقوم الكنيسة الزمنية على الايمان التاريخي لأن الانسان ـ نظراً لضعفه ـ قد يحتاج إلى عقيدة تاريخية تقوم على وقائع حسية وتجارب تاريخية تجعل للايمان أساساً واقعياً بالاضافة إلى أساسه المثالي العقلي ، ومن ثمّ تنشأ فكرة دين الطقوس بجوار دين الأخلاق ، إذْ يمكن طاعة الله إمَّا بالشعائر والطقوس ومن خلال النظم القائمة كما هو الحال في الايمان التاريخي ، وإمّا بالأخلاق كما هو الحال في الايمان العقلي . والحقيقة أن الدين واحد وهو دين الأخلاق ، وهو وحده الذي يعلن عن قيام ملكوت الله لأن الايمان الديني هو الايمان الشامل ، اما الايمان الكنسي فهو ايمان تاريخي خاص ، والايمان الديني القائم على العقل هو الوحيد الذي يستطيع أن يؤسس الكنيسة الحقيقية أي الكنيسة اللامرئية ، وهو الوحيد الذي يؤدي الى النعيم الأبدي لأنه ايمان عملي محض ، اما الايمان التاريخي فإنه يوقع في العبودية ، وهو ايمان الأجير الذي يقوم على الخوف والرجاء دون أي وازع خلقي أو تطبيقاً للواجب .

ولكن هل يجب ارتباط الايمان التاريخي بالايمان الديني وكأنه جزء لا يتجزأ منه أم أنه مجرد خيط يوصلنا إلى الايمان الديني ثم يمّحي فيه ؟ الحقيقة أن العقل يقدّم لنا حلين متناقضين طبقاً لتناقضات anti nomies العقل : فلو قامت المعرفة التاريخية على الايمان الكنسي (التاريخي) واعتمد السلوك الخلقي على الايمان الديني ، كان الايمان الديني سابقاً على الايمان التاريخي ، ولو حقق الايمان الصلة بين الانسان والله قبل أي سلوك خلقي لكان الايمان التاريخي سابقاً على الايمان الديني ، وهو التعارض بين يعقوب كاتب الإنجيل ونظريته القائلة أن الايمان بلا أعمال عبث وبين بولس ونظريته القائلة أن الايمان لا يحتاج الى أعمال . ولا يوجد عند كانط حل نظري لهذا التعارض بل يوجد حل عملي ، فالايمان العملي هو أساس السلوك والايمان النظري مكمل له . وقد حلّ هذا التعارض من قبل في نموذج البشرية ـ ابن الله ـ ففي الايمان به يختلط الايمان العقلي بالسلوك الخلقي ، وبذلك يدلّ التناقض الظاهر على شيء واحد وهو صدور السلوك العملي عن الايمان بنموذج البشرية الصادر عن الله . ولا يهم الايمان به كواقعة تاريخية (الايمان التجريبي) بل الايمان به حباً فيه (الايمان العقلي) أي أن كانط يفرّق بين مسيح التاريخ الذي يصعب التعرّف عليه ، ولا يضرّ الشك فيه ، ومسيح الايمان الذي لا يمكن الشك فيه أو انكاره (وهو رأي برجسون كذلك) ، ومسيح التاريخ لا يقدر عليه إلاَّ الخاصة أما مسيح الايمان فيقـدر عليه العامة والخاصة . يشكو اللاهوتيون من هجرة الكنيسة وعدم ايمان الناس بمسيح التاريخ ويشكو الأخلاقيون من ضعف الأخلاق الناتج عن تسامح اللاهوتيين معهم على حساب الفضائل .

ويعتمد الايمان الديني على الكتاب أكثر من اعتماده على المأثور Tradition الذي يعتمد عليه الدين التاريخي والذي يشمل تراث العصور والطقوس والشعائر ، إذْ أن الكتاب يدعو صراحة إلى الدين الخلقي في صورة أحكام Sentences أما الايمان الذي يقوم على المأثور فإنه يضيع بضياع الدولة الراعية للنظم والشرائع الكنسية ، ويقوم الايمان الديني على الصلة المباشرة بين الانسان والله ، أما

الايمان التاريخي فإنه يقوم على صلة غير مباشرة بتوسّط النظام التشريعي القائم أي بتوسّط الكنائس ورجال الدين .

والحقيقة أن هذا التعارض بين الايمان الديني والإيمان التاريخي هو نفس التعارض بين البروتستانتية التي تمثّل الايمان الديني والكاثوليكية التي تمثّل الايمان التاريخي . ويحاول كانط التوفيق بينهما ولكن في صالح البروتستانتية على حساب الكاثوليكية ، بل إن كانط يحاول التوفيق بين جميع الاديان التي يسميها عقائد croyances في دين واحد religion فالعقائد تختلف فيما بينها في اللاهوت والعبادات والشعائر والطقوس (الكاثوليكية ، البروتستانتية ، اليهودية ، كما يعتبر الاسلام عقيدة) أمّا الدين فواحد وهو الدين الخلقي .

وقد بدأ الايمان التاريخي بالايمان اليهودي الذي اعطى المناسبة المادية لظهور الايمان الديني ، وقد كان مجموعة من القوانين والنظم تقوم عليها الدولة ثم أضيفت إليها بعض العناصر الخلقية المتأخرة التي لا تنتمي إلى اليهودية نفسها . لم تكن اليهودية ديناً بل اجتماعاً لجمهرة من الناس من جنس معين كوّنوا دولة مشتركة تحكمها قوانين سياسية محضة ، وكانت دولة زمنية انتهت وبقي الايمان بإعادة بنائها في المستقبل (بعد ظهور المخلّص) وكان نظامها تيوقراطياً (تمثّله ارستقراطية الكهنة والأحبار الذين يدّعون الحصول على تعاليم إلهية من الله مباشرة) وعبد أهلها الله باعتباره سيداً زمنياً لا يراقب الشعور أو يتدخل في الايمان . وهناك ثلاثة أدلّة على ذلك : أولاً ، كانت كل الأوامر تهدف الى إقامة نظام سياسي مفروض من أجل العقاب والإصلاح ، ومع أن الوصايا العشر لها جانبها الخلقي إلاّ أنها لا تصرّ على تطبيقها بالنية ويكفي لذلك المظهر الخارجي . ثانياً ، يقوم الثواب والعقاب طبقاً لتطبيق الوصايا أو عدم تطبيقها بصرف النظر عن أي تصورات خلقية ، لذلك لم تحتو اليهودية على أي ايمان ديني ، خاصة وأن الايمان بالحياة الأخرى لم يكن شائعاً بينهم (يقصد كانط انكار الصدوقيين لحشر الأجساد) ثالثاً ، لم يقم اليهود أية كنيسة شاملة بل اعتبروا أنفسهم شعب الله المختار واستبعدوا باقي الشعوب بل وناصبوها العداء وأصبحت عبادة الله لديهم تتم بصورة آلية .

ثم ظهرت المسيحية من اليهودية ولكن على أسس جديدة وقامت بثورة في العقائد وقدّمت ديناً خلقياً خالصاً للشعوب جمعاء لا لشعب معين دون أن تصطدم صراحة مع أحكام اليهودية السابقة ، ومن هذه اليهودية البطريركية التي لم تقمْ إلاّ كتنظيم سياسي والتي اختلطت ببعض النظريات الأخلاقية اليونانية خرجت المسيحية ، ومات ايمان العبيد وحلّ محله الايمان الخلقي . ويتحدث كانط عن نشأة المسيحية كما تحدث عن نشأة اليهودية لأنه في الحقيقة لا فرق بين المسيحية كدين ونشأة المسيحية كتاريخ (كالفرق بين الاسلام كدين وبين انتشار الاسلام كتاريخ) ولأن معظم النتائج التي نعلمها الآن عن نشأة النص الديني وتطوره جنباً الى جنب مع نشأة العقائد الدينية وتطورها قد خرجت من الدراسات الخاصة بنشأة المسيحية ، فقد نشأت في هذه الفترة الأولى الإشراقيات الصوفية عند النسّاك ، وتشريعات الرهبنة والعزوبية وانعزال عدد كبير من الناس عن الحياة ، وتقنين

المعجزات والوقوع في الخرافات ، ومنع رجال الدين لحرية التفكير ، ووضع تفسيرات للدين تقوم على الغرور والإدّعاء ، وتقسيم المسيحيين شيعاً وطوائف ، وتدخل الكنيسة الغربية ام الشرقية في شؤون الدولة ، وتزييف الحقائق والعلم . وكان رئيس المسيحية في الغرب يعاقب بعصاه السحرية بالحرمان من الكنيسة ويدعو للحروب الصليبية لإثارة الشعوب بعضها ضد البعض الآخر لأغراض سياسية محضة ، واصبح الايمان التاريخي مصدراً للقهر والطغيان ، وما أبعد هذا كله عن الإيمان الخلقي .

ويرى كانط أن أفضل عصور الكنيسة هو العصر الحاضر (القرن الثامن عشر) حيث ينمو الايمان الديني ويتحرر العقل ويشرع للأخلاق ، وقد بدأ ذلك في ثلاثة أشياء : الأول ، الإعتدال في أحكام الوحي ، والبعد عن التطرّف فيه وترك الجدل العقائدي واعتبار الوحي مصدراً للأخلاق لا للمعجزات ، والثاني تفسير الوحي تفسيراً خلقياً حتى تصبح له قيمة مطلقة دون الرجوع إلى علوم التفسير التاريخية التي تتدخل فيها السلطات الدينية والسياسية على السواء ، والثالث ، إعلان قدوم ملكوت السماوات في صورة رمزية حتى نهاية العالم وانتهاء تطور التاريخ (عقيدة المسيح الدجال) .

وهكذا يعود كانط لدراسة تاريخ العبرانيين والمسيحيين كما فعل سبينوزا في رسالته في اللاهوت والسياسة وبيان انتقال شريعة القانون والشعائر الى شريعة القلب والحب ، ويتّحد تاريخ اليهود مع تاريخ الجنس البشري لأن تاريخ اليهود هو تاريخ الوعي الخلقي (أو اللاخلقي) وقد ظهرت هذه الإتجاهات فيما بعد عند هيجل في التوحيد بين التاريخ العام والتاريخ البشري (الروح الانساني) ثم التوحيد بين تاريخ الروح الانساني وتاريخ الوحي (التاريخ المقدس) ممثلاً في شعب الله وخليفته .

(جـ) الدين اللاهوتي والدين الفلسفي: التأويل:

ترك لنا التعارض بين الايمان التاريخي (وهو الجانب الموضوعي في الدين) وبين الإيمان الديني تعارضاً آخر بين الدين اللاهوتي القائم على الإيمان التاريخي والدين الفلسفي القائم على الايمان الديني (وهو الجانب العقلي في الدين) ولهذا السبب يسمي كانط مشروعه «الدين في حدود العقل وحده» العقيدة الفلسفية للدين. يحتاج الدين اللاهوتي إلى رقابة رجال اللاهوت لأنه يخصّ العقيدة أما الدين الفلسفي فلا يحتاج إلى رقابة لأنه يصدر عن حرية الفكر وهي أهم متطلبات العلوم والفنون، وقد عرض كانط من قبل لهذه الفكرة في إجابته على سؤال «ماهو التنوير؟» ورفضه لسلطة اللاهوت المُمثّل في الكنيسة ووصاياها لأنه لايقوم على العقل[٢٧]، بل ولن يصلح اللاهوت إلاّ بإثبات سلطة العقل وبالتسامح، فإذا كان الانسان الأول قد أخذ من الله الوحي والغريزة اللذين دفعا الانسانية إلى التطور وإلى السيطرة على الطبيعة فإن الله أراد امتحانه بعد العصيان بقدرته على استعمال عقله[٢٨].

---

(٢٧) Réponse à la question, Qu'est-ce que les lumières? pp. 87-8.

(٢٨) Compte-rendu de Herder..., p. 123.

ولايغير الدين الفلسفي من العقائد شيئا بل يحاول فهمها فلسفياً أي يحاول تبريرها ومنع المعارضة العقلية عنها، وبالتالي يربط العقل بينهما: فلا يجوز للدين اللاهوتي إعلان الحرب على العقل، كما أن الدين الفلسفي بطبيعته يقوم على العقل ولايتعدّى حدوده، وبذلك يكون كانط على النقيض من سبينوزا الذي يفصل بين اللاهوت والفلسفة ويجعل لكل منهما ميدانه الخاص.

ويبين كانط في تفسيره لعنوان الكتاب، حتى لايكون عرضة للتأويلات المغرضة التي تشكك في نيته، أن الدين الفلسفي والوحي التاريخي دائرتان متداخلتان لهما مركز واحد، الدائرة الصغرى تمثّل الوحي التاريخي والكبرى الدين الفلسفي، وذلك لأن الوحي يستطيع أن يحتوي على دين العقل ولكن دين العقل لايستطيع أن يحتوي على الوحي التاريخي. ويمكن دراسة الوحي التاريخي بغض النظر عن أي عنصر فلسفي. وفي هذه الحالة يصبح الوحي مجرد تصورات خلقية، ويقترب من الدين الفلسفي، وتصبح الأخلاق عند كانط هي الرابطة بين الدين الفلسفي والوحي التاريخي، فإذا كانت الكتب النقدية الثلاثة قد عرضت الدين الفلسفي على أنه أخلاق، فإن «الدين في حدود العقل وحده» يعرض الوحي التاريخي على أنه أخلاق، ومن ثمّ يكون للأخلاق كفايتها الذاتية عن الفلسفة النظرية وعن الوحي التاريخي، وبهذا المعنى لايتعارض العقل مع الكتاب بل يتفقان معا على شيء واحد هو الأخلاق.

ويخف التعارض بين الايمان التاريخي والايمان الديني أو بين الدين اللاهوتي والدين الفلسفي بالتأويل، إذ يقوم الايمان الديني بتأويل الايمان الكنسي وتحويله إلى أخلاق عن طريق العقل حتى يتفق مع الايمان الديني الذي هو في جوهره أخلاق تقوم على العقل. يجب إذن تأويل الوحي وهو الأساس التاريخي للايمان الكنسي، تفسيرا عقليا بحيث يتفق مع الأخلاق العملية أو مع دين العقل حتى ولو بدا هذا التأويل متعسفا مع النصوص لأنه أفضل من التفسير الحرفي لها. وقد قام قدماء اليونان فلاسفة وشعراء، بهذا التفسير المعنوي للنصوص ليخففوا من حدة الجوانب الأسطورية في الدين، ففسّروا تعدد الآلهة تفسيرا رمزيا وانتهوا إلى أن الله واحد يتّصف بصفات الكمال، كما نشأ هذا التفسير في اليهودية المتأخرة (يقصد كانط تفسير فيلون) وفي المسيحية (يشير كانط إلى كلمنت وأوريجين) وفي المحمدية (يقصد كانط الاسلام) عندما فسّر فلاسفة المسلمين الجنة والنار تفسيراً رمزياً. وقد فعل الهنود ذلك أيضا في تفسيرهم للفيدا رغم ما يثيره هذا التفسير من غضب للعامة. يوافق كانط إذنْ على نظرية التأويل ويعتبرها قائمة على جوهر العقل الانساني ويؤمن بنظرية المعنى المزدوج للنص ويقول: «إن الايمان التاريخي قد مات».

أمّا التفسير «الموضوعي» أو «العلمي» للكتاب فهو الذي يقوم به الفقية معتمدا على سلطة الكتاب وعلى علومه (هي اللغة وأسباب النزول عند الأصوليين)، ويجب المحافظة على هذا التفسير لأنه دعامة الايمان الكنسي لا الدين العقلي. يدور التفسير إذنْ بين التفسير العقلي والتفسير «العلمي» ويتمّ التعاون فيهما بين العقليين (العلمانيين Laïques) وبين رجال الدين Clerse في فهم الكتاب، ولكن التفسير العقلي هو الوحيد الصحيح لأن التفسير «العلمي» تفسير ديني تاريخي

عقائدي محض يحوّل الدين إلى عقيدة ونظام معين لشعب معين ولعصر معين. ويجعل كانط النقد التاريخي للنصوص جزءا من التفسير، مع أن مهمة النقد لاتتعدى توثيق النصوص وإثبات درجة صحتها (كما هو الحال في علوم الحديث المنفصلة عن علوم التفسير عند المسلمين) وهو علم مستقل أثار ضجة في القرن السابع عشر بفضل ريتشارد سيمون وسبينوزا وأوستريك، وكان يمكن لكانط بعد أن أخذ العلم الطبيعي عند نيوتن نموذجا له أن يحلّ كثيرا من المشاكل التي يعرضها والعقائد التي يبررها حلاً علمياً عن طريق نقد النصوص الدينية بمناهج النقد التاريخي كما فعل فولتير، وكان يمكنه تتبع عقيدة التثليث ابتداءً من نصوصها الأولى التي جُمعت وفقاً للتجربة الحية التي عاشتها الجماعة المسيحية الأولى التي لم يكن بامكانها إحكام الضبط اللغوي للنصوص والتفرقة بين الحقيقة والمجاز، كان يمكنه السير في هذا الاتجاه الذي يُعتبر أحد روافد عصر التنوير بدل أن يحاول تبرير العقائد تبريراً فلسفياً محضاً كما فعل اللاهوتيون في العصر الوسيط وكما يفعلون في كل عصر. والعجيب أن كانط قد استعمل كلمة «النقد» في الفلسفة بعد أن استعملها ريتشارد سيمون قبله في القرن السابع عشر واضعاً بذلك أسس النقد التاريخي للكتب المقدسة.

وبجانب التفسير المعنوي والتفسير الموضوعي هناك تفسير ثالث وهو التفسير الإشراقي الذي يقوم على العاطفة ولا يعتمد على العقل أو على التاريخ وهو التفسير الذي يرفضه كانط رفضا قاطعاً لأنه يستحيل استنباط قوانين الأخلاق من العواطف والإشراقيات أي أن كانط يرفض كل التأويلات الإشراقية ولايرضى إلاّ بتأويل الفلاسفة العقلي الخلقي. وهنا يتفق كانط مع كيركجارد في رفض كل منهما للدين التاريخي ولتراث الكنيسة وللعقائد الرسمية والتفسيرات الحرفية ولكنهما يختلفان بعد ذلك لأن كانط يستبدل بالايمان التاريخي الايمان الفلسفي العقلي أمّا كيركجارد فإنه يستبدل به التناقض Paradoxe والفضيحة Scandale ويستشهد كانط صراحة بآيات الإنجيل تأييداً لأفكاره الفلسفية أو لأن أفكاره الفلسفية هي في الحقيقة بعض الآيات الدينية مفسّرة تفسيراً عقلياً، ورغم إصرار كانط على أنه لايقوم بتفسير النصوص، وعلى أنه لايُعنى بإخراج المعنى التاريخي الذي قصده كاتب النص، فإنه يقوم بتفسير النصوص تفسيرا فلسفيا محضا لإخراج دلالة النص العقلية، لأنه ليس من الضروري أن يكون التفسير هو إخراج المعنى الذي قصد اليه كاتب النص.

ويستعمل كانط النص الديني بطرق ثلاث: الأولى، أنْ يذكره منفصلا عن عبارته ودون أن يشير إلى الإصحاح والآية تأييدا لفكرته وفي هذه الحالة يأتي النص بعد عرض الفكرة ويكون تأييدا لها أو يأتي قبلها ويكون مصدرها. الثانية، أنْ يذكره داخلاً في عبارته ليستعمل صورته الأدبية أو فكرته دون أن يفصل بين الفكر والنص وفي هذه الحالة يتّحد فكر كانط مع آيات الكتاب. الثالثة، أن يشير إلى الآية ورقم إصحاحها دون أن يذكرها ودون أن يستعير عبارتها أو تشبيها منها بل ليدلّ فقط على أن فكره ليس بعيدا عن الكتاب المقدس وأن الدين في حدود العقل وحده مازال قريبا من الكتاب. وغاية كانط من التفسير هي «أن يبحث في الكتاب عن المعنى الذي يتفق مع تعاليم العقل المقدسة» وهذا المعنى هو بالضرورة معنى خلقي «فلا يجب تفسير

الأخلاق وفقاً للكتاب بل يجب تفسير الكتاب وفقاً للأخلاق».

ويستعمل كانط مناهجه في تفسير النصوص لتبرير العقائد والنظم والمؤسسات الدينية، فكما ينتقل من المعنى إلى النص أو من النص إلى المعنى ينتقل من الفكرة إلى الواقعة أو من الواقعة إلى الفكرة، فيستعمل نظرية العقد الاجتماعي لتبرير وجود الكنيسة (من الفكرة إلى الواقعة) ثم يفسّر الكنيسة على أنها ملكوت الله على الأرض (من الواقعة إلى الفكرة) ويرى أن الرسالة Vocation في الحياة هي ما يقصده اللاهوتيون باختيار élection الله، وأن ما يشعر به المؤمن من رضى عن نفسه هو ما يقصده اللاهوتيون برضاء الله، وأن ما يحدث في الحياة الانسانية من اختيار فرد دون فرد هو ما يقصده اللاهوتيون بالفضل الإلهي (من الفكرة إلى العقيدة). ويرى أن التثليث واقع في حياتنا اليومية عندما تبدو الحقائق ثلاثة كما قال أوغسطين من قبل في صور التثليث: الحس والعقل والقلب، الوجود والفهم والحياة، الوجود والمعرفة والحب، الذاكرة والمعرفة والإرادة، النفس والفكر والحب. الخ. (من العقيدة الى الفكرة)(٢٩). وبهذا المعنى يكون الله هو الحب وفيه تمجّد الأب الحافظ لكل شيء، والابن نموذج البشرية، والروح القدس أي الحكمة التي يتصف بها الانسان عندما تتطابق إرادته الحرة مع القانون الخلقي. لايحتوي التثليث في رأي كانط على أي تعدد في الأشخاص كما كان الحال من قبل في تاريخ اللاهوت القديم بل مجرد إعلان للواجب الخلقي. أما الصياغة النظرية فمن اختصاص الايمان الكنسي لايقبلها العقل ولاتتطلبها مقتضيات العصر بالاضافة إلى أن التفسير الحرفي للتثليث يقضي على العقلية الدينية أكثر مما يكملها.

ومن ثمّ يرفض كانط مقولة «السر المقدس» التي يعتمد عليها اللاهوت القديم، ولايعتبر المقدس إلاّ الموضوع الخلقي القائم على العقل والذي يخدم غاية عملية، ويستحيل قبول الأسرار الدينية كموضوعات قَبْلية. فقد أُوحي كل شيء للانسان بوضوح عقلي كاف، وكشفت له الحرية عن طريق إرادته الحرة التي لاسر فيها، وقد استعمل الدين أسلوب الرمز حتى يسهل إدراك حقائقه، فالله هو الخير الأقصى، وفعله في الانسان هو القانون الخلقي، والخير الأقصى أحد أفكار العقل العملي أما الله فهو أحد حقائق الايمان الديني الشامل. ويتصف الله بصفات ثلاث:

(١) هو الخالق القادر في السماء والأرض أي أنه مشرّع خلقي.

(٢) هو المحافظ على الجنس البشري أي أنه الراعي للأخلاق.

(٣) هو القائم على قوانينه المقدسة أي أنه الحاكم الخلقي العادل.

فهذا الايمان لاسر فيه بل يعبّر عن الإتجاه الخلقي لله نحو العالم، وهو ما حاوله سبينوزا من قبل في وضعه أسس الايمان العقلي الشامل في سبع نقاط(٣٠)، وما يؤيده العقل الانساني وتعرفه كل الشعوب المتحضرة حيث تتحد هذه الصفات الثلاث في جماعة خلقية (الكنيسة) أو في رئيس

---

(٢٩) يلجأ كانط إلى تاريخ الاديان ليثبت صور التثليث في الديانات الأخرى. ففي الديانة الزرادشتية هناك أرموزدا، مترا، أهريمان. وفي الديانة الهندية: براهما، فشنو، سيوا. وفي الديانة المصرية القديمة: فتا، كف، منت. وفي الديانة القوطية: أودين، فريا، تكور. وقد عرف اليهود في عصورهم الأخيرة أيضا هذه الأفكار ووصف الفريسيون المسيح بأنه ابن الله دون أن يعنوا حرفيا بأن الله له ابن.

(٣٠) انظر: «رسالة في اللاهوت والسياسة» لسبينوزا، في هذا الكتاب.

للجنس البشري (المسيح) أو في الموجود الأعظم (الله). ويستطيع هذا الايمان الديني الشامل القضاء على التشبيه والتجسيم الذي يقع فيه الايمان التاريخي، وجعل صلة الله بالانسان صلة خلقية خصة تقوم على ثلاث أفكار

١ ـ لايجب تصور المشرّع الأعظم رحيما متسامحا نظراً للضعف الانساني أو ظالما له سلطات مطلقة أو واضعا لقوانين تعسفية دون أي تطابق مع الأفكار الخلقية بل واضعا لقوانين تتعلّق بقدسية الانسان.

٢ ـ لايجب تصور طيبته وكأنها وجود غير مشروط بالنسبة للمخلوقات بل يجب تصورها مرتبطة بالصفات الخلقية التي ترضيه.

٣ ـ لايجب تصور عدالته طبقا لطيبته وغفرانه أو طبقا لقدسيته كمشرّع بل طبقاً لتطابق الانسان مع القوانين الخلقية. تفيد هذه التصورات الثلاثة أيضاً معنى التثليث الذي هو مجرد فكرة عملية لاسر فيها تقوم على العقل.

وأخيرا يرفض كانط إقامة الدين والأخلاق على المعجزة، فلو حدث ذلك لضاع الايمان والأخلاق، فكلاهما لايحتاج إلى أساس آخر غير العقل. ويعرّف كانط المعجزة بأنها الحادثة التي تجهل سببها أو قانونها كما عرّفها سبينوزا من قبل، فالمعجزة عند العقلاء هي أقرب إلى السحر القائم على خداع الحواس أو الجهل بقوانين الطبيعة، ولا يُقال أنها تحدث نادرا فهي إمّا أن تحدث كل يوم أو لا تحدث على الاطلاق. ويستبدل كانط بالمعجزه عجائب الطبيعة Les merveilles de la nature التي تثير الذهن وتبعث على الأمل ولاتوقف قوانين الطبيعة ولا تثير القلق. ويرفض كانط المعجزة أيضا على أساس سياسي إذ لايجوز للدولة أن تسمح بالاعتراف بمعجزات جديدة (بالرغم من ايمانها بالمعجزات القديمة) حتى لاتثير الإضطراب والأمن في الدولة. ففي الحياة العملية لايمكن الاعتماد على المعجزات ولايجوز أن تكون أساسا لسلوك عملي، وفي الوقت الحالي نجد أن العقل البشري والإرادة الانسانية هما القادران وحدهما على السلوك. وقد فشلت المعجزات من قبل في إدخال الايمان حتى معجزة المعجزات وهو المسيح. لاتوجد معجزات اليوم، ولانحتاج إليها ولايؤمن بها إلاّ الرجل الساذج البسيط، ولكنها قد تعني للرجل العاقل الأمل في المستقبل والرغبة في الكمال والايمان بالحرية الانسانية والإرادة الانسانية التي لاحدود لها.

(٤) الدين والكهنوت:

بعد حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الانسانية (اللحظة الأولى) ثم الصراع بينهما من أجل السيادة على الانسان (اللحظة الثانية) ثم انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وإقامة ملكوت الله على الأرض (اللحظة الثالثة) تأتي اللحظة الرابعة والأخيرة من مشروع «الدين في حدود العقل وحده» وهو الفرق بين العبادة الصحيحة والعبادة الباطلة أو الفرق بين الدين والكهنوت.

يحاول كانط أولاً تحديد معنى الدين. فالدين (بالمعنى الذاتي) هو معرفة كل واجباتنا على أنها

أوامر الهية (يمنع هذا التعريف تحويل الدين إلى معرفة ظنية أو إلى واجبات خاصة) والمصدر الذي أعرف منه هذه الأوامر الإلهية هو الدين الموحى به Religion révélée، أما المصدر الذي أعرف منه الواجبات قبل أن أعرف أنها واجبات إلهية فهو الدين الطبيعي Religion naturelle ومَنْ يعلن أن الدين الطبيعي وحده هو الوحيد الضروري من الناحية الخلقية أي أنه هو الواجب يكون عقليا Rationaliste فإذا أنكر كل وحي يعلو على الطبيعة يكون طبيعيا Naturaliste، فإذا اعترف بالوحي دون أن يعتبر الاقرار بصحته ضروريا يكون عقليا خالصا Rationaliste pur. فإذا اعتقد أن الايمان به ضروري للدين الشامل يكون مؤمناً بما يعلو على الطبيعة Supranaturaliste فالعقلي لايتعدى حدود الحكمة الانسانية ولكنه لاينكر إمكانية الوحي، والمعركة الحقيقة تقع بين العقلي الخالص والمؤمن بما يعلو على الطبيعة.

ومن حيث الجماعة الخارجية إمّا أن يكون الدين طبيعيا يقتنع فيه كل فرد بعقله وإمّا أن يكون علميا (تاريخيا) savante يقوم على العلوم التاريخية. ويمكن أن يكون الوحي طبيعيا إذا أمكن فهمه بالعقل وبالتالي يكون الدين طبيعياً وذاتياً موحى به ويُنسى أنه وحي يعلو على الطبيعة، أما الدين العلمي التاريخي فهو الدين المحفوظ في الكتب المقدسة وفي المأثور وفي الكنيسة دون أن يظلّ دينا داخلياً فحسب. ويحتوي الدين الموحى به في داخله على مبادىء الدين الطبيعي، إذْ أن كليهما يقوم على العقل وعلى العقل المشرّع للأخلاق، وبذلك يكون للدين الموحى به جانبان: جانب طبيعي وجانب تاريخي علمي.

فالدين الطبيعي هو الدين الخلقي، وهو تصور للعقل العملي تمثّله الكنيسة الشاملة ممثّلة الانسانية كلها لا كنيسة مرئية يمثّلها الموظفون والأجراء. الدين الطبيعي هو الدين المفطور في القلب الذي لايرتبط بأي علم تاريخي أو تنظيم وضعي أو مأثور، وعبادته هي مجرد نية القلب الخالصة لا واجبات خارجية تحددها نظم الكنيسة القائمة، والخطيئة فيه من عمل القلب لا من عمل الجوارح دون أي أمل كاذب أو تملّق لله أو طلب مدح الجمهور وثنائه علانية. تتلخص واجباته في قاعدتين: قاعدة عامة وهي: واجبك دون أي باعث سوى قيمته المباشرة أي حب الله فوق كل شيء وقاعدة خاصة وهي: حب كل فرد كما تحب نفسك أي جعل العلاقات الفردية في صيغة قانون عام وهاتان القاعدتان هما قوانين الفضيلة ووصايا القداسة. ولايفعل الانسان الواجب انتظارا للجزاء أو خوفا من العقاب بل حبا للواجب. فكانط مثل جويو Guyau لايعترف بالجزاء ولكنه يعترف بالإلزام الخلقي الصادر من العقل، وجويو يجعله صادرا من دفعة الحياة. لايحتاج الدين الطبيعي إذنْ إلى المأثورات القديمة أو العقائد الرسمية. وبتشبيهات الإنجيل يكون الدين الطبيعي (العقل) هو الباب الضيق ودين الكنيسة هو الباب الواسع، لايدخل من الباب الأول إلاّ الفلاسفة ويدخل من الثاني باقي الجمهور. أما الدين التاريخي فيحتاج إلى أبحاث العلماء في الكتاب المقدس والمأثورات والمعجزات والأسرار الإلهية دون الإعتماد على العقل، بل يعتمد على الايمان المفروض بالوقائع والحوادث وعلى التسليم بالعقائد من غير قيد ولا شرط، أي على ايمان العبيد لا على ايمان الأحرار، وتكون عبادته باطلة إذْ ينفلت نظام الأخلاق، وما يكون وسيلة يصبح غاية، وتصبح العقائد التي لايفهمها الفرد العادي بالعقل أو بالكتاب واجبا مطلقا فيتنظر

الايمان انتظار العبد لصَدَقة السيد دون أن تكون لديه بواعث خلقية تحدد سلوكه، ويفرض موظفو الكنيسة هذه العبادة ويقضون على حرية الفهم والاعتقاد ويصرّون على ربط المسيحية باليهودية واعتبار اليهودية أصلا للمسيحية وبذلك يقيمون دين الأخلاق على دين تاريخي مشكوك في صحة كتابه (التوراة) وتتحول المسيحية من شريعة القلب إلى دين تاريخي شعائري كاليهودية يقوم على التحقيق التاريخي والمعرفة التاريخية ويطبّقون نفس المناهج على نشأة المسيحية وعلى تحقيق مصادرها التاريخية، مع أن المسيحية خرجت من فم المسيح مباشرة إلى قلوب المؤمنين. تحوّلت المسيحية إذنْ من دين القلب إلى مسيحية تاريخية خلقتها الكنيسة والمجامع الكنسية. وقد أدّى هذا الربط بين المسيحية واليهودية إلى طمس معالم المسيحية وسيادة الطابع اليهودي عليها، وقد تمّ ذلك على يد بولس فتحوّل دين الحب إلى شريعة القانون، وتحوّلت الروح إلى طبيعة، والأخلاق إلى عقائد، والبراءة إلى خطيئة، والمغفرة إلى لعنة، وتحوّل المضمون إلى شكل، أي أن بولس الذي أراد نصرة الدين الجديد ورفض الدين القديم انتهى إلى عكس ما قصد إليه، فطمس معالم الدين الجديد وطبعه بطابع الدين القديم. خلاصة القول أن كانط يدين المسيحية الرسمية التاريخية التي أدانها لوثر وسبينوزا من قبل والتي سيدينها كيركجارد من بعد وينادي بالعودة إلى المسيحية القلبية وهي الدعوة البروتستانتية الأولى.

ينتهي كانط إذنْ من مشروعه «الدين في حدود العقل وحده» إلى التفرقة بين الدين والكهنوت. الدين هو دين العقل وهو لايحتوي إلاّ على قوانين ومبادىء عملية ضرورية نثق بها ويوحي بها لنا العقل وحده، والكهنوت هو دين الشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية التي تقرب من النفاق والنفعية وتقع في الجهل والخرافة ويشمل الجنون الديني كل هذا، فالجنون الديني مجموعة من العبادات الباطلة تدّعي إرضاء الله مع أنها ضد مقاصد الله وعبادته الحقة، ويقوم على أساس ذاتي هو التشبيه والتجسيم عندما نصنع الله ثم نعبد ما صنعناه بأيدينا بالاحتفالات الشعبية والألعاب البهلوانية وأفعال الحواة كما كان الحال عند اليونان والرومان وغيرهم من الشعوب العريقة في الحضارة للتأثير على السماء ولتصفية النفس، وكلما ازداد العبث إزداد كمال الأخلاق وأعلن الناس إخلاصهم لله، والحقيقة أن من يفعلون ذلك تكون قلوبهم ضعيفة لايقوون على ممارسة الفضيلة الحقة ويعوضون هذا النقص الداخلي في هذه الشعائر الخارجية. الجنون الديني هو كل ما يفعله الانسان باستثناء العمل الصالح لإرضاء الله مثل تمتمة الشفتين وهزّ الرأس وإصدار الأصوات وحركات القيام والقعود ثم إغداق العطايا على الموتى وبناء القباب بالذهب والفضة التي يمكن استخدامها في منفعة البشر، فمَنْ يعطي كل شيء لله على هذا النحو يفقد العالم نفسه. ولافرق بين أشكال العبادة الباطلة بالرغم من اختلافها في الرقة والفظاظة، فالذهاب للكنيسة مثل الحج إلى أماكن قصيّة، وتمتمة الشفتين مثل صوت الطاحونة، وكل ذلك إنتظارا للفرج الإلهي، وهو ما تستطيع الإرادة الخيّرة أن تحصل عليه بالطبيعة. كل المراسيم إذنْ تبرير للنفس أمام الله ووقوع في الخرافة، وتجارة خاسرة لايحتاج إليها الرجل الفاضل الذي يهتدي بنور العقل، ولايمارسها إلاّ مَنْ يبغي مصلحة عاجلة من مدح أو تقرب أو زلفى أو تملّق أو تعويض أو نفاق.

ولافرق بين المراسيم الدينية وعبادة الحيوانات والنباتات «الفتشية» Fétichisme وتصور القوى الوهمية التي تعلو على الطبيعة والإغراق في الوهم، وعلى هذا النحو يتحول الدين إلى وثنية، والحرية إلى طغيان، والعقل إلى خرافة، مع أن الدين لايحتاج إلّا لعقل عملي وممارسة الفضيلة. الدين مسطور في القلب لا في المصاحف ويظهر في السلوك الفاضل لا في الشعائر والطقوس.

ويفرّق كانط بين التقوى والفضيلة، فالتقوى هي مخافة الله أمّا الفضيلة فهي حب الله، يحتوي كلاهما على تصور موجود كامل ولكن التقوى تتصوره مجسّمًا والفضيلة تتصوره منزّهاً. ولايمكن اعتبار التقوى الغاية القصوى من الأخلاق بل مجرد وسيلة لتقوية أفضل شيء فينا وهو الفضيلة. وإذا قدّمنا العبادة على الفضيلة فإننا نعبد صنما إذْ نتصور الله كموجود نرضيه لا بالسلوك القويم بل بالعبادة والتملّق.

ويرى كانط أن الدين قد يتكيّف حسب طبائع الشعوب وهو ما أقره سبينوزا من قبل في تكييف الوحي حسب خيال الأنبياء والمستوى الذهني للعامة والبيئة والظروف الإجتماعية[٣١]، فيغلب على اليهود طابع القانون الجنائي للمحافظة على طابعهم الشخصي وعلى عدم اختلاطهم بالشعوب الأخرى ويغلب على الاسلام الإعتزاز بالنفس وهو الدين الذي لم ينتشر بالمعجزات بل بالانتصارات على شعوب عديدة وبممارسة الفضائل التي تحثّ على الشجاعة وقد يرجع هذا إلى التوحيد المجرد الذي كان سببا في تحرير المسلمين من عبادة الصور ومظاهر الوثنية، ويغلب على الديانة الهندية طابع الاستسلام والخنوع ويعطي للمسيحية ايضا نفس الطابع الهندي كما تبدو في سلوك الفاسدين الذين لايعرفون الفضيلة ولايثقون بأنفسهم بل يلتجئون إلى مساعدات خارجية تفوق الطبيعة ويظنون أنهم باحتقارهم لانفسهم ينالون الحظوة عند الله ممّا يكشف عن عبوديتهم وضعتهم. أما الخضوع للقانون فمظهر من مظاهر القوة والعزم.

ثم ينتهي كانط إلى إعلانه الاخير وهو أن الشعور هو المرشد الوحيد للايمان طبقا للفكرة البروتستانتية عن الايمان كصلة مباشرة بين الانسان وبين الله بعد رفض التصور الكاثوليكي للتوسّط بالكنيسة أو بالطقوس. ويعرّف كانط الشعور بأنه إدراك يكون في ذاته واجبا أمّا الذهن فهو الذي يحكم على السلوك إذا كان عادلاً أو غير عادل، الشعور يدرك الواجب من حيث هو مطلق لاشك فيه أو احتمال أي أنه هو الحكم الخلقي على نفسه أمّا الذهن (وهو في حالة العقل العملي) فهو يحكم على الأفعال من حيث تطبيقها للقانون.

أما قاضي محاكم التفتيش الذي يحكم على المؤمنين بالالحاد والزندقة والكفر والمروق عن الدين فإنه لايحكّم شعوره لأنه لاضمير له مع اعتقاده بأنه يقوم بتنفيذ الإرادة الإلهية وما أوحي اليه من فوق الطبيعة. ولكن هل يكون مَنْ يحكم على انسان بالموت مؤمناً حقاً؟ ليس من العدل إنتزاع الحياة من انسان بسبب عقائده الدينية لأن إرادة الله خيّرة ولاتملي إلّا الخير (وقد فدى الله

---

(٣١) انظر: «رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا» في هذا الكتاب.

ابن ابراهيم بكبش عظيم) ومن ثمّ فإن كل ما يقوم على تاريخ أو كتاب أو عقيدة لايكون إلاّ ظنا، إذْ يأتي الحكم من البشر ويظنّ أنه من الله، ويحدث نفس الشيء عندما يفرض رجال الكنيسة بعض العقائد التاريخية على أنها مبادىء للايمان، وبالتالي يكون رجال الدين لاضمير لهم لأنهم يفرضون على المؤمنين عقائد لايقتنعون بها هم أنفسهم.

وينتهي كانط في ملاحظته الأخيرة بعد تأكيد حرية الفكر والايمان إلى إثبات حرية الإرادة ورفض الفضل الإلهي، إذْ يستطيع الانسان الحصول على الخير بنفسه طبقاً لقوانين الحرية أي طبقاً للطبيعة دون الاستعانة بالفضل الإلهي، ففكرة تدخل خارجي من فوق الطبيعة في إرادتنا الحرة ضعيفة كانت أو قوية، أو في مقاصدنا الخلقية، صادقة كانت أم أقل صدقا — فكرة لايمكن ضمان صحتها أو حدوثها بالفعل ولايمكن الاعتماد عليها أو تأييدها، لأن السلوك الخلقي لايُعزى إلى إرادة خارجية بل إلى قوى الانسان نفسه فهي فكرة متعالية يجب الابتعاد عنها كالابتعاد عن المعجزات والأسرار، بل إنها فكرة متناقضة لأنها تعني مساعدة الانسان في حريته وهي في الحقيقة تسلبه إياها وبالتالي فهي فكرة خادعة مضرة بالدين في حدود العقل وحده.

ويظنّ البعض أن عبادة القلب تحتاج إلى مظاهر حسية فيحتاج عقد العزم وصدق النية إلى صلاة فردية ويحتاج تحقيق النية في الخارج في اجتماعات عامة في أيام معلومة إلى صلاة جماعية (الكنيسة) ويحتاج نقلها إلى الخلف دخول أعضاء جدد في الجماعة (العِمَاد) ويتطلّب إدماج الجماعة في جسد واحد مادي ومعنوي بعض الشكليات العامة (القدّاس) وكل ذلك، باستثناء النية الصادقة، عبادة للأشياء يظنها هؤلاء طرقا للفضل الإلهي. فما يظنّه البعض وسائل للفضل الإلهي هو في الحقيقة وهم خادع. فالصلاة تعبير عن تمنيات لموجود لايحتاج إلى مثل هذا الإعلان لأن الطريق إليها هو تحقيقها بالمجهود الشخصي وتحقيق أوامر الله كواجبات. قد تثير فينا الكلمات النية الصادقة ولكنها مجرد وسيلة يتخذها الناس غاية، الصلاة الحقيقية هي التأمل في الكون والإرتفاع بالروح حتى تفقد الكلمات معناها، والتردد على الكنيسة عبادة علنية تتحوّل إلى وثنية وتنقلب إلى عبادة شخص أو صور أو تماثيل وتوهم بفضل إلهي خاص لكل فرد أو لكل جماعة. والتدشين الرسمي لدخول الكنيسة أول مرة (العِمَاد) هو فرض اعتقاد على طفل أو صبي لم يبلغ بعد سن الرشد ومن ثمّ فهو عمل لاقدسية فيه ولا إرشاد، فيرفض كانط طقس العِمّاد كرفض لوثر وكيركجارد له. أما تكرار الذهاب إلى الكنيسة للقدّاس فهي فرصة تُعطى لرجال الدين لتكوين طبقة قاهرة متعجرفة على المؤمنين تدّعي وحدها إمتلاك وسائل الفضل الإلهي ورفع الخطايا. وينهي كانط الكتاب بهذه العبارة: «إن فع الخطايا لايؤدي إلى السلوك الفاضل ولكن السلوك الفاضل هو الذي يؤدي إلى رفع الخطايا».

رابعاً — بعض الملاحظات الختامية:

وأخيراً يُلاحظ على كانط ما يلي:

١ — التصور القانوني للدين؛ أي أنه عاد إلى التصور اليهودي القديم في التوراة، ومن ثم

يضيع حب الجار الذي طالما تحدث عنه كانط في أعماله الخلقية. ويقارن كانط صراحة بين القانون الخلقي وشريعة موسى التي تلقاها على جبل سيناء، والقانون الخلقي لديه هو الأمر الإلهي، وقد كان طبيعيا أن يلتجىء كانط إلى هذا التصور حتى يعطي مذهب القنوط Piétisme أساساً عقلياً، وحتى لايقتصر على مجرد تقوى داخلية كما هو الحال عند سبنر Spenr، وفرانكه Francke وبينجل Bengel وزنزندورف Zinzendorf خشية أن تتحوّل إلى إشراقيات صوفية وهذا ما برفضه كانط أشد الرفض. ونتيجة لهذا التصور القانوني فقدت الدراسة حيويتها وأصبحت دراسة قانونية محضة بمنهج كانط التحليلي وأسلوبه العقلي الصرف على عكس فلاسفة التنوير في فرنسا الذين التجأوا إلى الأدب واستعملوا أسلوب السخرية.

٢ ــ الدين هو صراع بين مبدأي الخير والشر وبذلك يرجع كانط إلى التصور المعروف في تاريخ الأديان الذي تمثّله المانوية التي تؤمن بالصراع بين مبدئي النور والظلمة. صحيح أن المبدأين عند كانط ليسا ماديين كما هو الحال في المانوية إلاّ أن الدين لديه هو هذا الصراع بين الخير والشر وانتصار الخير في النهاية. ومن الصعب التوفيق بين هذا الصراع الحاد بين كانط القانت الراضي المتعبّد المتأمل. وإن شئنا فهو الصراع الغالب على التفكير الديني التقليدي بين المادية والروح والذي يقع فيه المثاليون قديما وحديثا سواء عند أفلاطون أو كانط، وإنْ شئنا أيضا فهي الثنائية التقليدية التي يرتكز عليها المثاليون كما هو الحال عند ديكارت وكانط، والتي استطاع سبينوزا بعد ديكارت، وهيجل وفشته وشلنج بعد كانط التخلص منها.

٣ ــ قيل كثيراً عن أثر روسو على كانط في تصوره للإرادة الخيِّرة وللانسان ولكن كانط يبدو هنا بعيدا للغاية عن روسو، إذْ يرى كانط أن مبدأي الخير والشر مفطوران في الطبيعة البشرية وأن الانسان ليس خيّراً فقط كما هو الحال عند روسو بل هو شرير أيضاً كما هو الحال عند هوبز. إلاّ أن الشر عند كانط له معنى محدد وهو الشر الخلقي الذي ينتج عن الميول والرغبات والاستعدادات الفطرية في الانسان وليس الشر الانطولوجي كما هو الحال في المانوية.

٤ ــ يقوم كل تصور كانط للدين على الخطيئة الأولى التي ترمز إلى وجود الشرفي العالم وعلى الفداء الذي يرمز إلى انتصار الخير على الشر أي أن الدين كله عند كانط محصور بين آدم والمسيح وعلى الانسان أن يشترك في ذنب لم يقترفه وفي خلاص لم يقم به، ومن الصعب التوفيق بين موقف كانط هذا وبين كانط فيلسوف الحرية.

٥ ــ لايتعدّى موقف كانط التفسير الفلسفي لبعض العقائد المسيحية دون رفض لهذه العقائد نفسها كما هو الحال عند فلاسفة التنوير في فرنسا، أي أنه يحاول فقط إيجاد مدلولاتها الفلسفية والروحية كمفكر مستنير دون الوقوع في التشبيه والتجسيم وفي المادية الفجّة التي تخلّف معظم العقائد. فإذا وجد عقيدة بررها فلسفياً، وإذا وجد فكرة فلسفية وجد لها رمزا عقائديا. وبذلك يُعتبر كانط مؤسس اللاهوت المتحرر La théologie libérale الذي انتشر في القرن التاسع عشر في مدرسة توبنجن L'école de Tübingen وأوائل هذا القرن عند هارناك Harnack وهو

اللاهوت الذي اشتهر به البروتستانت في مقابل اللاهوت التقليدي المحافظ الذي اشتهـر به الكاثوليك.

٦ ــ دراسة كانط ليست دراسة للدين بقدر ما هي دراسة للانسان وتحليل لجوانبه المختلفة من حس وعقل وإرادة، وهو الطابع المميز للفلسفة الحديثة خاصة عند سبينوزا في «الأخلاق» وتحليله للعواطف وللروح الانسانية ومالبرانش في «البحث عن الحقيقه» وتحليله للانسان في ست دوائر متداخلة: الحس والخيال والذهن والميول والانفعالات والشعور.

٧ ــ دراسة كانط ليست دراسة للدين بقدر ما هي دراسة للأخلاق. فالدين في حدود العقل البسيط يصبح أخلاقا وهي نفس النتيجة التي انتهى إليها في الفلسفة النقدية من أن الدين الصحيح هو الأخلاق. فالأخلاق ليست بحاجة إلى دين بل تحتاج إلى غاية عامة تكون مثل الخير الاقصى أو الموجود الأعظم طبقا للغائية العامة في الطبيعة، وهذه نتيجة للأخلاق وليست أساسا لها ومن ثمّ تؤدي الأخلاق إلى الدين ضرورة وتمتدّ حتى تشمل فكرة موجود خلقي قادر خارج عن الانسان أي علّة أولى. وهكذا بعد أن يحوّل كانط الدين إلى أخلاق يعود من جديد ويحوّل الأخلاق إلى دين، على عكس فلاسفة التنوير الذين رفضوا الدين واكتفوا بالأخلاق.

٨ ــ في التقسيم الرباعي لأجزاء الكتاب ترتبط الأجزاء الثلاثة الأولى فيما بينها ارتباطا عضويا (حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الانسانية، الصراع بين مبدأي الخير والشر، انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر) ويبدو الجزء الرابع عن العبادة الصحيحة والعبادة الباطلة أي عن الدين والكهنوت وحيدا مضافا مع أنه الموضوع الأول لفلاسفة التنوير في فرنسا وهو أكثر الأجزاء تقدمية في رفضه للكهنوت وإيمانه بنقاء الضمير كصورة وحيدة للعبادة(٣٢).

خامساً ــ الموقف الديني لكانط في المرحلة الأخيرة:

إذا كان كانط قد حاول في المرحلة قبل النقدية الوصول إلى دين فلسفي ووصل إلى ذلك بالفعل في المرحلة النقدية عندما جعله مرادفاً للأخلاق ثم درس الدين القائم بالفعل وحوّله إلى أخلاق كذلك في «الدين في حدود العقل وحده» فإنه في المرحلة الأخيرة اقترب من ايمان البسطاء أو كما يقول المسلمون ايمان العوام وأنف من هذا التبرير العقلي الذي كان يقوم به طيلة حياته. قد تكون هذه المرحلة تطوراً طبيعياً من القنوت إلى العقل ثم إلى القنوت من جديد، وقد تكون انعكاسا لايمان شيخ يودّع الحياة أو قد تكون نوعا من التصوف العقلي التأملي الذي اشتهر به الألمان والذي ظهر بوضوح عند من تأثروا به من الشعراء مثل جوته وشيلر أو من الفلاسفة مثل شلنج.

وقد ظهرت بوادر هذه المرحلة الأخيرة قبل «الدين في حدود العقل وحده» بسنتين عندما نشر مقالاً صغيراً سنة ١٧٩١ عن فشل جميع المحاولات في العدل الإلهي(٣٣) يؤكد فيه وجود

---

(٣٢) كان الكتاب في الأصل اربع مقالات نشر الاولى منها في «مجلة برلين الشهرية». Berliner Monastchrift في ابريل سنة ١٧٩٣ ثم اكمله كانط بالمقالات الثلاث التالية.

(٣٣) Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicé, pp. 195-214.

الشر في العالم وينقد كل المحاولات التي تنكر الشر وتجعل منه مجرد سلب أو نقص أو تدرج في مراتب الكمال دفاعا عن حكمة الخالق ضد نقد العقل لها، يرى كانط أن للعقل حدوداً لايستطيع أن يتعداها وبالتالي تفشل كل المحاولات لتبرير الشر في العالم باسم العدل الإلهي سواء كان الشر المطلق الذي لاتسمح به أية حكمة أو ترغب فيه كغاية أو وسيلة، أو الشر المشروط الذي قد ترغب فيه الحكمة كوسيلة، لا كغاية، أو الشر الناتج عن عدم التوازن بين الخطيئة والعقاب، وينتهي كانط إلى تأكيد وجود الشر في العالم الذي لايمكن تبريره عقلاً باسم العدل الإلهي، وبذلك ينفصل عن ليبنتز كلية. وفي سنة ١٧٩٤ كتب كانط مقالاً صغيرا عن «نهاية كل شيء»(٣٤) أو إن شئنا «غاية كل شيء» يبين فيه أن غاية كل شيء في هذا العالم هي نهايته أو أن نهاية كل شيء في هذا العالم هي غايته والبقاء لله وحده، أي أنه يقضي على الزمان ويثبت الخلود، ويلتجىء كانط إلى أساطير العهد القديم مثل صعود ايليا إلى السماء أو إلى مشاهد من رؤيا يوحنا L'Apocalypse. وفي «مشروع السلام الدائم» سنة ١٧٩٥(٣٥) يطالب كانط بانشاء يوم للشكر والغفران يسأل فيه الله العفو عن الجنس البشري لما اقترفه من آثام في الحروب، وهو مظهر من مظاهر العبادة التي رفضها كانط من قبل، ولو أنه يظلّ على ولاء لأفكاره الأساسية من اثبات للغائية في الطبيعة كمظهر للعناية الإلهية وتأكيد لشريعة القلب واستقلال الفلسفة وتصور الله أبا للانسانية. وفي سنة ١٧٩٧ في كتابه «الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البرجماتية»(٣٦) يفسّر العقائد تفسيرا رمزيا خاصة عقيدة التثليث وينحو بها نحواً كونياً شيئياً (المسن، الشاب، الطفل) كما يفعل الصوفية، وفي «المنطق» الصغير الذي كتبه سنة ١٧٩٨ يجعل الدين حلاً لمشكلة «ماذا آمل؟» كما يظلّ الله وخلود النفس خارج نطاق التجربة كمسلمات للعقل العملي، ويظلّ الله غير معروف إلّا سلباً، وتظلّ قضايا اللاهوت عملية لا نظرية(٣٧). ويُعتبر «نزاع الكليات» الذي كتبه كانط سنة ١٧٩٨(٣٨) أهم دراسة عن الدين كتبها كانط في المرحلة الاخيرة إذْ يدافع فيه عن الاتهامات التي وجهت إلى «الدين في حدود العقل وحده». ويسترسل كانط في التفسير ويجعل التأويل هو الوسيلة لحل التعارض بين كليتي الفلسفة واللاهوت أي بين الايمان العقلي والايمان التاريخي. ويضع المبادىء الثلاثة الآتية:

١ ـ تُفسّر النصوص التي تحتوي على بعض العقائد النظرية والتي تتعدى حدود العقل بالعقل وتُترك النصوص التي تعارض العقل العملي.

٢ ـ ليس للعقائد التي نؤمن بها أية قيمة في ذاتها ولايكون الشك فيها خطيئة لأن الدين هو العمل الذي يجب أن يكون أساس كل اعتقاد.

---

(٣٤) La fin de toutes choses, pp. 217-53.

(٣٥) Projet de paix perpétuelle, p. 28.

(٣٦) L'Anthropologie de point de vue pragmatique, p. 50.

(٣٧) Logique, pp. 25, 28, 66, 76 et 98.

(٣٨) Le conflit des facultés, pp. 42-54

٣ ــ العمل نتيجة للفعل الخلقي وليس نتيجة لأثر خارجي ويجب تأويل النصوص التي تحتوي على تأكيد مثل هذا الأثر. وفي مخطوطاته التي تركها(٣٩) يظهر كانط الحقيقي خاصة في المجموعة الأولى. تظهر فكرة الله ملحة عليه يستعيد بها كل فلسفته النقدية ومواقفه الدينية ويذكر سبينوزا في كل فقرة ويتخذه نموذجاً للتأمل الصوفي والإتحاد بالله وتختفي مُثُل العقل الثلاثة شيئاً فشيئاً، تختفي النفس ولايبقى الا الله والعالم ثم يختفي العالم ولايبقى إلاّ الله كما هو الحال في كتاب «الأخلاق» لسبينوزا وكأن كانط قد وقع في حالة من الجذب الصوفي تجعله يردد دائمًا «الله موجود، الله موجود».

على أي حال يبقى الجزء الرابع من «الدين في حدود العقل وحده» الذي يفرّق فيه كانط بين الدين والكهنوت أو بين الأخلاق والعبادة دليلاً على موقف كانط التقدمي الذي يجعله بحق من زمرة فلاسفة التنوير.

سادساً ــ نصوص

١ ــ الأخلاق والدين: «إن الأخلاق التي تقوم على تصور الانسان باعتباره موجودا حرا يلزم نفسه عقلا بقوانين غير مشروطة ــ إن هذه الأخلاق لاتحتاج إلى فكرة موجود مغاير للانسان وأسمى منه كي يعرف الانسان واجبه ولاتحتاج إلى باعث آخر لمراعاته سوى القانون نفسه، أو على الأقل يكون الخطأ خطأه هو إذا وجد لديه مثل هذه الحاجة التي لايمكن حينئذ اشباعها بشيء آخر لأن مَنْ ليس له مصدر من ذاته ومن حريته لايستطيع تعويض النقص في اخلاقياته وبالتالي فإن الأخلاق (سواء من الناحية الموضوعية فيما يتعلق بالإرادة Vouloir أو من الناحية الذاتية فيما يتعلق بالقدرة Pouvoir لاتحتاج مطلقا إلى الدين بل تكفي بذاتها بفضل العقل العملي الخالص» (مقدمة الطبعة الأولى ص ٢١).

٢ ــ التثليث الفلسفي: الله هو الحب، نستطيع أن نمجد فيه من يحب وهو الأب، ومن يتمثّله في فكرته الحافظة لكل شيء ، نموذج البشرية الذي تولّد عنه وأحبه وهو الابن، ورضاه الذي يعتمد على اتفاق البشر مع شرط هذا الحب القائم على الرضا الذي يثبت ان هذا الحب يقوم على الحكمة وهي الروح القدس» (ص ١٩١).

٣ ــ العقل والمعجزة: «يستحيل في العمل الاعتماد على المعجزات أو إدخالها في استعمال العقل. يسمع القاضي ما يدّعيه الجانح بخصوص الغوايات الشيطانية التي تعرّض لها وكأنه لم يقل شيئا. ولو نظر إلى هذه الحالة على أنها ممكنة لكان أجدر به أن يرى هذا الرجل ساذجا عاميا وقع في شباك محتال مخادع، ومع ذلك لايستطيع أنْ يذكر ذلك أو أن يواجههما معا، وباختصار لايستطيع أن يخرج بشيء معقول من كل ذلك. فليحترس القسيس العاقل إذن من أن يحشو عقول مَنْ يُعهَدون إليه للعناية الروحية بقصص مستمدّة من الباب الجهنمي ومن افساد خيالهم. أمّا المعجزات المقبولة فإن الناس يستعملونها في الحياة اليومية في لغتهم العادية. يقول الطبيب مثلاً:

(٣٩) Opus postumum, pp 1-49.

لايمكن عمل شيء لهذا المريض إلّا بمعجزة أي أنه سيموت حتمًا، وفي مشاكل الحياة اليومية يتحدث عالم الطبيعة عن علل الحوادث ويضعها في قوانين طبيعية، أقول في قوانين طبيعية لهذه الحوادث التي يمكن التحقق منهابالتجربـة ولا يجـب أن يتعرض إلى ما قد يؤثر في ذاته على هذه القوانين أو إلى ما قد يُظنّ أنه يدلّ على شيء آخر ممكن. وكذلك يكون الرقي الخلقي من واجب الانسان سواء ساعدته قوى السماء أو نظر إليها على أنها ضرورية لتفسير امكانيته ولكنه لايقصد التمييز بينها بصورة يقينية وبين القوى الطبيعية إلّا أن يجعلها تهبط من السماء نحوه. وبما أنه لايدري ماذا يفعل فإنه لايسمح في هذه الحالة بالمعجزة بل يصغي بأذنيه إلى وصايا العقل ويسلك وكأن كل تغير وكل تحسن في عقليته يحدث من إعمال جهده الخاص وحده. ومع ذلك إذا استطاع أحد بما أوتي من هبة الاعتقاد أن يلمس المعجزات بنفسه وأن يرتقي إلى السماء فهذا ما يتعدى كثيرا حدود العقل وبالتالي لانستطيع التوقف طويلاً على هذه الفكرة المتناقضة (ص ١١٨-١١٩).

٤ ـــ ايمان الحر وايمان العبد: «لايوجد إلّا إيمان واحد يمكن العثور عليه بالرغم من اختلاف عقائد الكنيسة عند كل مَنْ يرمون إلى هذه الغاية وهي أن الايمان الديني الخالص إيمان عملي وعلى العكس يكون الاعتقاد بدين العبادات ايمان العبد الأجير ولايمكن اعتباره ايمانا مقدسا لأنه ليس ايمانا خلقيا. فالايمان الخلقي يجب أن يكون حراً قائما على نيات القلب وحدها. يظنّ الايمان الأول أن ارضاء الله يتمّ عن طريق أعمال الجوارح (العبادة) التي لاتحتوي في ذاتها على أية قيمة خلقية والتي هي في الحقيقة افعال تصدر عن الخوف أو الرجاء، ويستطيع الانسان الشرير أن يفعلها أما الايمان الثاني فإنه يفترض لذلك بالضرورة نية حسنة» (ص١٥٣).

٥ ـــ الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية: «حقيقة، كيف استطاعت الأحلام الصوفية في حياة النسّاك والرهبان مع تنظيم قدسية الرهبنة جعل عدد كبير من الناس لا فائدة منهم في العالم! كيف استطاعوا، بالرغم مما لديهم من معجزات كاذبة، إضطهاد الشعب ووضعه تحت أغلال الخرافة العمياء! كيف استطاع رجال الكهنوت فرض سيطرتهم على الأحرار ورفع صوت الأرثوذكسية الرهيب من أفواه مفسرين مدّعين لهم وحدهم الحق في التفسير وتجزئة العالم المسيحي إلى اقسام يئست من الآراء الدينية! كيف انشغلت الدولة في الشرق بالنظم الدينية للقساوسة ويشؤون رجال الدين بطريقة تدعو للسخرية بدل أن تضع رجال الكهنوت في الحدود الضيقة لعشيرة بسيطة تقوم بالتعليم ثم أصبحت فريسة للأعداء من الخارج الذين قضوا على عقيدتها السائدة! كيف انقلب النظام المدني وانقلبت العلوم وسُلبت منها قوتها في الغرب حيث أقام الايمان هناك له عرشا خاصا مستقلا عن السلطة الزمنية! كيف جذب طرفا العالم المسيحي الذي يشبه النباتات والحيوانات التي تعفّنت بعد المرض الحشرات القاتلة للقضاء عليه فهاجمته البرابرة! كيف ساد رئيس المسيحية الروحي في الغرب وعاقب الملوك كما يُعاقب الأطفال بفضل العصا السحرية وهي الحرمان من الكنيسة excommunication التي يهددهم بها ويدفعهم للحروب الخارجية (الصليبية) ولطرد الشعوب من أجزاء أخرى من العالم وللمحاربة بعضهم البعض ،تدبير

انقلاب الرعية ضد السلطة الملكية وبث روح الكراهية الدموية ضـد معتنقي نفس العقيدة (المسيحية) الواحدة التي يُقال عنها أنها شاملة ولكنْ يختلفون في تفسيرها! كيف توجد هذه الحالة الجذرية من الخلاف الذي يبدو في الظاهرة العنيفة، كامنة في مبدأ الايمان الكنسي بسلطة طاغية! (ص ١٧٢ ـ ١٧٣).

٦ ــ الخرافة والوهم: الخرافة الدينية هي جنون الاعتقاد بأن الانسان يستطيـع بأعمال الجوارح في العبادة أن يفعل شيئا تبريرا لنفسه أمام الله. والوهم chimère الديني هو أن يخدع الانسان نفسه بالوصول إلى هذه النتيجة ويحاول أن يدّعي تجارة مع الله. وإنه لمن الجنون أن يريد انسان إرضاء الله بأفعال يستطيع كل فرد القيام بها دون أن يكون بالضرورة رجلا خيّرا. إن الخداع الديني الوهمي هو من وجهة نظر الأخلاق موت للعقل الذي بدونه لايمكن أن يوجد دين» (ص ٢٢٩).

«وهناك اعتقادات وهمية ثلاثة تتعدى بها حدود امكانياتنا وحدود عقولنا بالنسبة لما يفوق الطبيعة: أولا، اعتقاد أننا نستطيع أن نعرف بالتجربة شيئا لايمكن الاعتراف به مطابقا للقوانين الموضوعية للتجربة (الاعتقاد بالمعجزات)، ثانيا: خداع انفسنا بأننا يجب أن نقبل بين تصوراتنا، وكأنه ضروري لخيرنا الخلقي، ولانستطيع أن نكوّن عنه بعقولنا أية فكرة (الايمان بالاسرار)، ثالثا: خداع انفسنا بأننا نستطيع استعمال وسائل طبيعية بسيطة في إحداث اثر يكون بالنسبة لنا سرا وهو اثر لله على أخلاقيتنا (الاعتقاد بوسائل الفضل الإلهي) (ص ٢٥٢).

٧ ــ الدين والكهنوت: الكهنوت هو إقامة كنيسة يسودها عبادة الأشياء Fetichisme وهو ما نجده دائما عندما تغيب المبادىء الخلقية وتكون الأوامر والنظم وقواعد الايمان والوصايا الجانب الجوهري فيها. ولاشك في وجود صور عديدة للكنيسة تختلف فيها عبادة الأشياء وتتنوع آلياً حتى يبدو أنها تستبعد تقريبا كل أخلاقية، وبالتالي كل دين وتحلّ محلها وبذلك تقترب من الوثنية. ولايهم درجة شدتها ما دامت الكرامة أو عدمها تعتمد على طبيعة مبدأ الإلزام العظيم. فإذا فرض هذا المبدأ طاعة بلا قهر عقيدة ما أي عبادة العبيد وليس هذه التحية الحرة التي يجب تقديمها للقانون الخلقي أولاً فلا يهم بعد ذلك أن يكون هناك عدد من الوصايا المفروضة مهما كانت ضعيفة، فإذا قيل عنها أنها ضرورية على الإطلاق كفى ذلك كي يكون اعتقاد بالأشياء يحكم العامة ويسلبها حريتها الخلقية ويفرض عليهاطاعة كنيسة ملكية أو ارستقراطية أو ديمقراطية فهذا لايتعدى الشكل الخارجي ويظلّ نظامها من حيث الجوهر نظاما تسلطيا (ص ٢٣٥).

٨ ــ الحرية: اني أعترف بأني لا أفهم جيدا هذا القول الذي يردده قوم عقلاء: هذا شعب ليس ناضجاً للحرية! عبيد الاقطاعي ليسوا ناضجين للحرية! الناس ليسوا ناضجين لحريـة الشعور! ففي فرض مثل هذا لن تأتي الحرية مطلقا لأنه لايمكن أن يكون الانسان ناضجا للحرية إنْ لم يكن قد عرف الحرية من قبل. ستكون المحاولات الأولى ولا شك فظّة ومرتبطة عادة بظروف أقسى وأخطر من تلك التي وجد فيها الانسان عندما كان يتلقى الأوامر وعندما كان يُعهَد

به إلى الآخرين لرعايته، ومع ذلك لايتضح العقل للإنسان إلاّ بمجهوده الشخصي... إن وضع مبدأ يسلب الحرية قيمتها على الإطلاق واستبعاد الخاضعين منها دائما يكون تحديا على الحقوق المطلقة لله نفسه الذي خلق الانسان للحرية» (ص٢٤٥).

خامساً ـ هيجل

١ ـ محاضرات في فلسفة الدين لهيجل(*)

تُعتبر فلسفة هيجل من أروع ما شهدته الانسانية في تاريخها من مذاهب فكرية إنْ لم تكن أروعها على الإطلاق. فهيجل هو الذي يقسم الفلسفة الاوروبية إلى حديثة ومعاصرة أي أنه قمة ما وصل إليه الشعور الاوربي. وهو الذي يقسم العالم إلى معسكرين رأسمالي وإشتراكي، باعتبار أن ماركس هو أحد تلاميذه. وهو الذي يغزو الآن من خلال ماركس، البلاد النامية بمنهجه الجدلي الذي أثبت فاعليته وصدقه في التحليل المباشر للواقع وفي القضاء على التقسيمات المفتعلة والحدود المصطنعة في الفكر والواقع على السواء.

كما تُعتبر فلسفة هيجل من أروع ما خلّفته الانسانية لنا من تفكير في الدين، فقد حوّل هيجل الدين إلى فكر، ثم حوّل الفكر إلى وجود. لم يكتف بتأسيس الايمان بالله وبخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت، كما لم يكتف بالحديث عن الدين في حدود العقل كما فعل كانط(١). بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة، كما نظر إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود. لم يجعل هيجل العقل معارضا للايمان وهادما للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الأحرار، بل وحّد بين العقل والوحي، وأصبح الدين لديه كل شيء ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود.

ولّما كانت تطبيقات هيجل للجدل في الفلسفة والتاريخ والقانون والجمال والدين لاتنفصل عن فلسفته العامة حتى أنه لتصعب التفرقة في بعض الأحيان بين هذه الميادين وبين فلسفته العامة فيما يتعلق بتطور الفكرة أو بتطور الروح، فإننا سنحاول مع ذلك في هذه الدراسة «محاضرات في فلسفة الدين» تخليص مواقفه عن فلسفته العامة حتى نكشف موقف هيجل الديني

* تراث الانسانية المجلد الثامن (٤) فبراير سنة ١٩٧١.

(١) انظر: «الدين في حدود العقل وحده لكانط» في هذا الكتاب.

الخالص وحتى نتعرّف على ما في موقفه هذا من اشتباه جعله في نفس الوقت زعيم المحافظين وزعيم التقدميين على السواء. بل إن فلسفته النظرية نفسها قد نشأت من مواقف فكرية معينة في عصره خاصة من فلسفة التنوير التي يهاجمها أشد هجوم، ومن المثالية الألمانية المعاصرة له عند كانط والكانطيين فشته وشلنج، أو عند المعارضين لكانط مثل جاكوبي وشليرماخر. ولقد أخفى هيجل في مؤلفاته النظرية الخالصة أعني «فينومينولوجيا الروح» و«علم المنطق» هذه المواقف التاريخية المحددة ولم يتحدث إلّا عن دلالاتها العامة من حيث تطور الروح أو تطور الفكر، هذه المواقف التي حاول هيبوليت في ترجمته الفرنسية «لفينومينولوجيا الروح» الكشف عنها في تعليقاته وشروحه والرجوع إلى الإتجاهات والمذاهب التي يحاول هيجل تعقيلها وادخالها في تطور الروح العام.

وفي نفس الوقت لانحتاج إلى التعالم أو الإدعاء باستعمال اسلوب هيجل المجرد ومفاهيمه المتداخلة، بل ولسنا في حاجة إلى تتبع مسار فكره الجدلي من تخارج وتداخل أو توسّط ومباشرة أو ذات وآخر، فذلك محله في المنطق، بل سنحاول التعبير عن مواقفه الفكرية التي قد توجد في كل عصر، ونعبر عنها بلغة شائعة تقريبا للأفهام. فليس الحديث عن هيجل هو بالضرورة شرح له أو تفسير يتبع مسار فكره خطوة خطوة بالقول الشارح Paraphrase على ما يقول المناطقة المسلمون، إذْ لن يرى الباحث شيئاً إنْ هو التصق بالنص عن قرب، وقد يرى كل شيء إنْ هو ابتعد عنه ورآه عن بعد. يهمنا إخراج هيجل المنغلق على نفسه والذي لايخرج من دائرة الجدل حتى يمكن التوصل إلى الخيط القائد الذي يفسّر لنا نقطة بدايته، ونقطة نهايته، ومسار فكره، وهو لاريب الدين بوجه عام، والمسيحية بوجه خاص، والتثليث بوجه أخص. دراستنا هذه إذنْ ليست متخصصة كما يرجو شرّاح هيجل، بل تحتوي فقط على إثارة لبعض المشكلات التي غلّفها هيجل داخل فلسفته العامة، هذه المشكلات التي قد يكون من المفيد لبيئتنا المعاصرة التعرّف عليها.

أولاً ــ الاشتباه في الفكر الديني عند هيجل:

يعني الإشتباه وجود المتعارضين في آن واحد، وإمكان الحكم على الموقف كله ابتداء من أحد المتعارضين، وبالتالي وجود حكمين متعارضين على شيء واحد.

وبهذا المعنى هناك اشتباه في الفكر الديني عند هيجل، وهو اشتباه يلخّص موقف الفلسفة الحديثة كلها، وهيجل هو آخر ممثّل لها، من قضية الدين. فنحن نعلم أن بسكال (١٦٢٣ــ١٦٦٢) كان مدافعا عن الدين ومقرّظاً للمسيحية صراحة على مايبدو في «الخاطرات». ولكن ديكارت (١٥٩٦ــ١٦٥٠) هو الذي يؤخذ عادة باعتباره مؤسسا للفلسفة الحديثة. وقد بدأ الاشتباه الديني عند ديكارت يظهر في عدة مواقف فكرية له. فهو أكبر داعية للمنهج العقلي ولتطبيقه في الفكر والحياة على السواء، ومع ذلك فإنه يستثني من ذلك الدين والكتاب المقدس والعقائد والكنيسة، كما يستثني الأخلاق والعادات والتقاليد والعرف، كما يستثني ثالثاً أنظمة الحكم ونظم الدولة، ومن ثمّ كان في هذه الناحية أكبر داعية للمحافظة على الموروث،

وللابقاء على التقاليد، وللتمسك بالقديم. كان د كارت مؤسس العلم الحديث والرياضيات الحديثة، كان يبحث عن حقيقة واضحة ومتميزة وعن البديهيات العقلية التي تحتوي على ضمان صدقها في ذاتها، وهو في نفس الوقت يُرجع صدق العلم والرياضيات إلى الصدق الإلهي، أي أنه بعد أن حاول تأسيس العلم هدمه من جديد، وجعل ضمان الصدق خارجاً عنه. كان أول من حوّل محور الحضارة الأوربية من الله إلى الانسان على ما يبدو من واقعة الكوجيتو «أنا أفكر فأنا إذنْ موجود»، ولكنه عاد فجعل الله هو محور الانسان وجوهره كما يبدو من ظهور فكرة الموجود الكامل الذي يتضمن كماله وجوده، والذي هو أقرب إلى البديهية أو إلى الإستنباط من بديهية. وهو الذي اكتشف العالم وحاول وضع الانسان فيه بعد أنْ كان دائما في مواجهة الله كطرف آخر له، ولكنه عاد فجعل العالم بعد الله وحوّله إلى فكرتين، الحركة والامتداد، أي أنه بعد أن أوجد العالم عاد وافتقده من جديد. ومن ثمّ يمكننا أن نتساءل: هل موقف ديكارت بالنسبة للدين موقف المفكر الحر أم موقف المبرر التقليدي ولكن بأسلوب أذكى وبطريقة أوضح؟ وسار في هذا الاشتباه كل الديكارتيين مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) في بحثه عن الحقيقة، فالله هو الذي يعطي المناسبة لها. وكذلك ليبنتــز (١٦٤٦ – ١٧١٦) في نظرياته عن الإنسجام المسبق في الكـون، L'Harmonie Prétablie وفي العدل الإلهي، وتبرير الشر في العالم، ونفي مسؤولية الله عنه الى آخر ما هو معروف من فلسفة ليبنتز وأساسها الديني. ولم ينِدّ عن هذا التشابه إلّا سبينوزا، فقد رفض هذه الثنائيات التقليدية بين المنهج وتطبيقاته ولم يستثن الدين والعقائد والكتاب المقدس والتاريخ والكنيسة والعبادات والتقاليد والعرف ونظم الحكم من المنهج كما فعل ديكارت[٢].

ولم يكن موقف كانط أو الكانطيين بالنسبة للفكر الديني أفضل من موقف ديكارت والديكارتيين. فقد وضع كانط الدين في حدود العقل، ولكن ظلّت العقائد كرموز على المعاني الانسانية. هذا فضلا على أن الفلسفة النقدية كلها تقوم على مسلمات هي مُثُل العقل الثلاثة: وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس، وهي العقائد الدينية الثلاث المعروفة في كل دين، ويكون صحيحاً ما يُقال عن كانط دائما من أن المعرفة لديه إنْ هي إلّا مقدمة للأخلاق بناءً على إعتراف كانط المشهور «كان لزاماً عليّ هدم المعرفة لإفساح المجال للايمان!» فالمعرفة عند كانط لاتدرك إلّا الظاهر في حين أن الأخلاق وحدها هي التي يمكن بواسطتها رؤية حقائق الأمور. ويمكن القول بأن أعمال كانط النقدية الثلاثة كان الهدف منها الوصول إلى الله وإثبات وجوده عن طريق مُثُل العقل في نقد العقل الخالص، وعن طريق الإرادة الخيّرة في نقد العقل العملي، وعن طريق الغائية في الطبيعة في نقد مَلَكَة الحكم. ثم أتى الكانطيون من بعد وعلى وجه أخص فشته (١٧٩٢-١٨١٤) وشلنج (١٧٧٥-١٨٥٤) يوحّدون بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والحَدْس، فيبحث فشته عن المعرفة المطلقة وعن الأنا المطلق كما يصل شلنج إلى الوحدة المطلقة كما هو الحال عند صوفية المسلمين.

ويظلّ هذا الاشتباه الذي ساد الفلسفة الحديثة وموقفها من قضية الدين – يظلّ هذا

(٢) أنظر: «رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا» في هذا الكتاب.

الاشتباه عند هيجل باعتباره أحد الكانطيين، ولم يتخلّص منه إلاّ الهيجليون اليساريون: ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، شتـرنـر (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦)، فـيـوربـاخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢)، بـاور (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢). هذا الاشتباه الذي يجعل من هيجل دعامة الايمان ودعامة الإلحاد في آن واحد. وقد خرج من هيجل بالفعل المؤمنون والملحدون، المحافظون والتقدميون، وذلك لأنه لم يرفض الدين والعقائد والشعائر والطقوس والمعجزات والكنيسة كما فعل فلاسفة التنوير عندما استبدلوا بكل ذلك الانسان والعقل والحرية والمساواة، بل حوّل مضمون الدين إلى فكر كما فعل الفلاسفة المسلمون، فتحوّل الله إلى مطلق، والوحي الى معرفة مطلقة، والمسيح إلى توسط، والتثليث الى جـدل، والحب إلى ذاتيـة، والـشـريـعـة إلى قـانـون مجـرد... الـخ ، أي أن العقيدة لم يكن لها ميدان خاص منفصل عن الحياة، بـل كانت هي الحياة نفسها وكـانت العقـائد كلهـا مجرد رمـوز تُفكّ إلى حقـائق ، أو صور ذهنيـة تُحوّل إلى أفكـار، أو وقائـع تُدرَك في دلالاتها، أو على ما يقول الفلاسفة المسلمون، نصوص يمكن تأويلها. وبهذا المعنى يرى المحافظون التقليديون في هيجل أروع مثل على الايمان، لأنه لم يعارض الدين من حيث المصدر أو المبدأ أو المضمون أو الجوهر أو الغاية، ولم يسقطه من حسابه كما فعل فلاسفة التنوير والمفكرون الأحرار. بل استبقاه برمته، وحافظ على عقائده بصيغتها التقليدية، وفي بعض الأحيان بألفاظها المتوارثة، حتى أن هيجل ليُعتبر بحق في نظرهم أكبر مدافع عن المسيحية شهده تاريخ الفكر الديني على الإطلاق. وفي نفس الوقت يرى فيه المجددون والتقدميون والملحدون أكبر دعامة للإلحاد، لأنه لم يبق على العقائد التقليدية وعلى الدين الرسمي الذي تحوّل إلى جدل ومنطق وتاريخ وجمال وقانون.

ويوجد إشتباه ثان يجعلنا نتساءل: هل فكر هيجل فلسفة أم دين؟ إذا نظرنا إلى العدد الهائل من التحليلات التي يقدّمها هيجل للمفاهيم وللتصورات وللأفكار، تداخلها وتخارجها وتوسطها لوجدنا أنها فلسفة، بل وفلسفة غارقة في التجريد والمذهبية ولكننا إذا نظرنا إلى مضمونها وإلى مسارها العام، وجدناها لاتفترق عن الدين بوجه عام، وعن المسيحية بوجه خاص، حتى أنه يمكن القول بأن فلسفة هيجل دين مُقنّع. ويتبنى هذا التفسير عدد من الباحثين وعلى رأسهم لاسون Lasson. والحقيقة أننا إذا نظرنا إلى تطور هيجل الفكري لوجدنا أن الدين هو نقطة البداية ونقطة النهاية فيه. فقد تناول هيجل الدين صراحة في «كتابات الشباب» مثل: «دين الشعب والمسيحية»، «حياة المسيح»، «المسيحية والدين الوضعي»، «روح المسيحية ومصيرها»، أو في مؤلفاته المبكّرة مثل «الايمان والمعرفة»[٣]. ثم ظهر الدين صراحة أيضاً في مؤلفه النظري «فينومينولوجيا الروح» على أنه اللحظة قبل الأخيرة من تطور الروح قبل المعرفة المطلقة. وأخيراً ظهر أيضا صراحة في تطبيقاته للمنهج الجدلي في «محاضرات في فلسفة الدين» وفي «محاضرات في تاريخ الفلسفة» في حديثه عن علاقة الفلسفة بالدين. ولكن فضلاً عن ذلك، لم يخل أي مؤلف له من الإشارة إلى الدين أو الله أو العقائد حتى فيما يبدو وكأنه أبعد المؤلفات عن الدين وأكثرها

(٣) للاستاذ محمود رجب دراسة وافية لهذا الموضوع، نرجو أن يتمكن من نشرها قريبا.

إغراقاً في التجريد، أعني «علم المنطق»، أو في التطبيقات الأخيرة للمنهج الجدلي في «فلسفة القانون»، أو «الجمال»، أو «فلسفة التاريخ» أي أن الدين عند هيجل هو نقطة البداية في تفكيره ومصدره الأول على ما يبدو في «كتابات الشباب»، وهو أيضا نقطة النهاية فيه على ما يبدو في «محاضرات في فلسفة الدين»، أو في مسار هيجل الفكري ابتداءً من «فينومينولوجيا الروح» حتى «علم المنطق». استطاع هيجل إذنْ تحويل الدين إلى فلسفة ثمّ أصبحت الفلسفة لديه دينا مُقْنعاً.

وهناك اشتباه ثالث فيما يتعلّق بصلة العقل بالايمان، هل استطاع هيجل بتوحيده بين العقل والايمان أن يجعل العقل أساسا للايمان على ما هو معروف عند الفلاسفة المسلمين وعند المعتزلة وعند فلاسفة العصر الوسيط مثل نيقولا الأمياني Nicolas d'Amiens أو بيرانجيه التوري Béranger de Tours أو عند سيجر البرابنتي Siger de Brabant وأنصار ابن رشد اللاتين وفلاسفة التنوير والمفكرين الأحرار في العصر الحديث، أم أنه جعل العقل مبررا للايمان طبقاً للمبدأ المشهور عند الفلاسفة التقليديين في العصر الوسيط «أؤمن كي أعقل»؟ الحقيقة أن غرض هيجل كان هو الدفاع عن العقيدة المسيحية، وعرضها عرضاً عقليا، أو إنْ شئنا تبريرها بعد أن وضع فلاسفة التنوير العقل في مقابل الايمان ونافيا له ولما يتضمنه من خرافات ومعجزات وخوارق للعادات. وعلى هذا النحو يكون هيجل وفولتير على طرفي نقيض، الأول يجعل العقل مبررا للايمان، والثاني يجعل العقل نافياً للايمان(٤). لم يكن العقل إذنْ هو نقطة البداية عند هيجل بل كان القنوت البروتستانتي والايمان المسبق. فهو يؤمن أولاً بالدين المسيحي وبعقائده ايمانا باطنيا بشهادة الروح على ما يقول البروتستانت، وإيمانا يقينيا مطلقا لا أثر فيه للشك أو للتردد. وتقتصر مهمة الفيلسوف حينئذ على عقل هذا الايمان كما هو معروف عند انسيلم في مقاله الشهير Fides quaerens intellectum(٥). وهذا يفسر لنا رجوع هيجل المستمر إلى انسيلم من أجل احياء منهجه ليعارض به فلاسفة التنوير الذين يجعلون العقل والايمان متعارضين، ولكي يقيم من جديد الدليل الانطولوجي الذي هدمه كانط. وبالتالي، يكون هيجل، بالرغم من هجومه على مَنْ يريدون إقامة الدين على أساس عاطفي مثل جاكوبي وشلير ماخر، أحد اتباعهم لأن ظهور الله في التأمل الباطني أو في التفكير Andacht على ما يقول الصوفية ظهور عاطفي.

وهناك اشتباه رابع في منهج هيجل وفي أسلوبه في التفكير أو في طريقته للعرض. هل يتبع هيجل منهج العقل باعتباره فيلسوفا أم منهج النص باعتباره لاهوتياً؟ في الحقيقة نجد عند هيجل عدم تناسب واضحا بين الأجزاء المختلفة لفلسفة الدين، عدم تناسب بين الفكر والعقيدة أو بين الفلسفة والدين، إذْ يبدو هيجل أحيانا غارقا في الفكر أو في الفلسفة، يعرض العقيدة على مستوى الجدل، بعيدا كل البعد عن العقيدة الرسمية، على الأقل من حيث الألفاظ، ثم يبدو أحيانا أخرى غارقاً في اللاهوت العقائدي القائم على شرح النصوص أو تأويلها. هذا التذبذب بين الحجة العقلية والحجة الشرعية على ما يقول المفكرون المسلمون، أو بين منهج العقل ومنهج

(٤) انظر «القاموس الفلسفي لفولتير» في هذا الكتاب.
(٥) انظر ترجمتنا لهذا المقال في كتابنا «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط». دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

النص، يبدو بصورة واضحة في تحليله للدين المطلق أي المسيحية، حين يغرق هيجل في النصوص الدينية ويستشهد بها، ويقطع السياق العقلي الذي يتميز به.

والحقيقة أن هذه الاشتباهات الأربعة كلها ترجع إلى اشتباه واحد هو: هل يرمي هيجل من محاضراته في فلسفة الدين إلى تحليل ظاهرة الدين تاريخيا كما يبدو في بعض الأحيان وإلى فهم الدين وعرضه عرضاً عقليا بمنهج عقلي صرف أم أنه يرمي إلى تبرير الدين والدفاع عن المسيحية بحيث تصبح فلسفة الدين لديه أكبر دفاع عن العقيدة المسيحية في تاريخ الفلسفة الأوربية كلها حديثة أو معاصرة؟

ثانياً ــ ماذا تعني فلسفة الدين؟:

يخصص هيجل الجزء الأول من «محاضرات في فلسفة الدين» لدراسة مفهوم الدين[٦]. وهو أصعب الأجزاء فيها، وأكثرها ايغالاً في النواحي النظرية بحيث يستحيل الفصل بين مفهوم الدين عند هيجل وبين فلسفته العامة التي يعبّر عنها في مؤلفاته الأخرى. ولايشير هيجل صراحة إلى المواقف التي ينقدها ويبين حدودها ويريد تجاوزها، بل ولا يذكر اسماء ممثليها حتى أحاط هذا الجزء كثير من الغموض والتجريد، وأصبح الفكر فيه أشبه بحوار داخلي، بالإضافة إلى ما تتصف به فلسفة هيجل العامة من انغلاق على الذات، كما هو الحال في فلسفة هوسرل. أراد هيجل بذلك تحويل نماذج الفكر الديني التي قدّمها له عصره إلى لحظات فكرية عامة مستقلة عن العصر، وإدخالها في تطور الفكر العام. لايهمه النموذج الحاضر، بواعثه ودوافعه وظروف نشأته وأمزجة ممثليه، كما نفعل نحن في كثير من الرسائل الجامعية، بل تهمه الدلالة العامة له التي تدل على مرتبة هذا النموذج في تطور الفكر العام.

ويصدّر هيجل الجزء الأول عن «مفهوم الدين» بمقدمة طويلة عن فلسفة الدين، غايتها، وضرورتها، وصلتها بالفلسفة وبالدين، وكيف أنها نشأت عند هيجل كرد فعل على نماذج الفكر الديني في عصره، سواء في اللاهوت العقلي أو في اللاهوت الحر Théologie libérale في فلسفة التنوير.

والدين عند هيجل هو ما يميز الانسان عن الحيوان لأن الدين قائم على الشعور، الشعور

---

(٦) لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على الترجمة الفرنسية لطبعة Lasson، هذه الترجمة التي صدرت في خمسة أجزاء سنة ١٩٥٩ عن فران والتي قام بها جيبلان:

G.WF. Hegel: Leçon sur la philosophie de la religion Trad. Gibelin, Paris, Vrin 1959.

1ère partie, Notion de la religion

2ème partie, la Religion déterminée.

1 La Religion de la nature

2 La Religion de l'individualité spirituelle.

3ème partie:

1 La Religion absolue.

2 Leçons sur Les Preuves de l'existence de Dieu.

بالخلود، الشعور بالحرية، والشعور لايوجد إلاّ عند الانسان. الدين مركز الحياة الشعورية لأنه إحساس بالله. الدين هو عملية تحرير للشعور أو شعور بالحقيقة. والشعور سواء كان عاطفة أو إحساسا أو نشاطاً أو إنفعالا أو حَدْساً بوتقة تظهر فيها الجلالة الإلهية. يبدأ هيجل فكره اوغسطينيا، فالله يظهر في النفس، وهو الموقف الذي أخذته الفلسفة الحديثة التي تُعتبر بهذا المعنى عوداً إلى الأوغسطينية، باحلالها الله في النفس، أي فكرة موجود كامل في الذهن كما هو الحال عند ديكارت ولذلك نرى هيجل يتحدث عن الشعور الديني أكثر من حديثه عن الدين، أي أنه يتحدث عن الدين كظاهرة شعورية ويكون بذلك أحد الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم ديكارت الذين جعلوا من الشعور نقطة البداية في تحليلاتهم، ولو أن المشكلة عند هيجل لم تعد مشكلة الكوجيتو بل مشكلة ما بعد الكوجيتو أعني علاقة الفكر بالواقع، وهي مشكلة الفلسفة النقدية. وهذا يفسّر لنا لماذا لايكاد هيجل يذكر ديكارت مع أنه باستمرار يذكر كانط ويعيد بناء فكره. يقصد هيجل من وضع الدين في الشعور وجعله ظاهرة شعورية معارضة نماذج الفكر الديني في عصره التي ترى أن معرفة الله مستحيلة، كما عارض أوغسطين من قبل الشكّاك، الذين ينكرون وجود حقيقة مطلقة وإنْ وجدت فإنه من المستحيل الوصول إليها، ويشير هيجل بذلك إلى الفكر العلمي أو إلى التيارات الغنوصية الإشراقية. يحاول هيجل إذنْ أن يفسح مجالاً للدين بين العلم والتصوف، لأن كليهما ينفي إمكانية الوصول إلى الله عن طريق العقل والتأمل.

(١) غاية فلسفة الدين:

يهدف هيجل من وراء فلسفة الدين إلى حل التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، وإلى بيان أن الدين ينتهي حتمًا إلى الفلسفة، وأن الفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما يميز الانسان عن الحيوان، وكلاهما متحد في الموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء. يحاول هيجل إثبات ذلك على طريقة اللاهوت الطبيعي القديم الذي بدأ من العالم للوصول إلى الله، أو بتعبير هيجل، الذي يبدأ من الوجود للوصول إلى المعرفة المطلقة عن طريق العقل المحض، بخلاف الدين الموحى به أو الدين الوضعي الذي يقوم على السلطة (سلطة الكتاب المقدس أو سلطة الكنيسة) أو على النبوّة. وفي نفس الوقت يرفض هيجل اللاهوت العقلي الذي يتخذ الله موضوعاً له كما هو معروف في الميتافيزيقا العقلية عند فولف لأن هذا اللاهوت، في نظر هيجل، لم يتجاوز حدود الذهن، ولم يصل إلى مستوى العقل، فالله في هذا اللاهوت تصور ذهني خالص وليس روحا أو وجودا أو ذاتية. ويكون كانط بهذا المعنى أحد تلامذة فولف بالرغم من معارضة كانط له واتهامه له بالقطعية ورغبته في تجاوزه(٧).

(٧) I, pp. x5-8.

(٢) ضرورة فلسفة الدين:

يرى هيجل أن فلسفة الدين ضرورية لحل التعارض بين الايمان والعقل، أو ما يسميه هيجل الفكر الايماني La pensée fidéiste والفكر الدنيوي la pensée profane، ويرفض هذه الثنائية بين نوعين من نشاطات الشعور: النشاط الديني والنشاط الدنيوي أو بين معرفة إلهية صرفة تأتي عن طريق الوحي ومعرفة انسانية صرفة تأتي عن طريق العلم، إذْ يستطيع الإنسان الوصول إلى الله بشعوره الخالص وبتقواه الصادقة، كما هو الحال في القنوت البروتستانتي وفي ممارسة حياة الفضيلة والخير، وبالتالي فإنه لن يشعر بهذا التعارض بين الديني والدنيوي، فكل شيء راجع إلى الله، وكل شيء هالك إلاّ وجهه، وهو الدرس المستفاد من الفلسفة المثالية الحديثة، خاصة عند ديكارت في نظرية الصدق الإلهي، وعند كانط في الايمان بُمُثُل العقل، وهو التيار الإيماني الصرف الذي يجعل الايمان موصلا للايمان، والذي يَمحي فيه كل تعارض بين العقل والايمان. يبدأ ديكارت بفكرة الموجود الكامل وينتهي إلى الصدق الإلهي، ويبدأ كانط باخراج الشيء في ذاته من نطاق المعرفة وينتهي إلى الايمان القَبْلي بُمُثُل العقل. ومع ذلك فإن التعارض بين الديني والدنيوي موجود في العصر ويحاول فلاسفة التنوير والعلماء حلّه بالقضاء على الديني والإبقاء على الدنيوي، ويحاول البعض الآخر حلّه بالقضاء على الدنيوي والإبقاء على الديني وإنتظار الفضل الإلهي. فلسفة الدين إذنْ ضرورية من أجل القضاء على النزعتين: الفلسفية العلمية التي تريد الإنعكاف على العالم دون الله والصوفية التي تريد الوصول إلى الله واسقاط العالم.

لقد حاول البعض القضاء على هذه الثنائية (ولايشير هيجل صراحة إلى كانط أو إلى فلاسفة التنوير أو إلى العلماء) وذلك باعلان إستقلال الذهن أو تبعية العاطفة الدينية لغيرها وهو الله، وجعلوا الصلة بين الإستقلال الأول والتبعية الثانية في إعتراف الذهن بأن كل شيء مخلوق، وذلك طبقاً للغائية الكامنة في الطبيعة التي تشير إلى أن لكل شيء غاية، أو طبقاً للتناهي الكامن في الأشياء والذي يدلّ على أن كل شيء فانٍ، وفي رأي هيجل ان ذلك تفكير سطحي، خارجي، محدد، يقوم على الشعور بالتقوى ووضعه خارج العقل، أو على الشعور بالمطلق ووضعه خارج المعرفة، وجعلوا المعرفة قاصرة على العلاقات بين الأشياء. ولكن كانت نتيجة ذلك وقوع تعارض بين شيئين: نفس تقية أو شعور بالله وبالجوهر مملوء بالعواطف وبالحرية وشعور بالمتناهي وبالتحديات العقلية وبالارتباطات الضرورية بين الأشياء، الأول مركزه الشعور بالمطلق، وهو الذي يعبّر عنه التيار المثالي والثاني مركزه المادة المتناهية والتجربة، وهو الذي يعبّر عنه التيار الواقعي. في الأول معرفة لاوجود لها، وفي الثاني معرفة متناهية.

لايتمّ حلّ هذا التعارض عند هيجل إلاّ بفلسفة الدين التي توفّق بين التيارين المثالي والواقعي، أوبين القطبين اللانهائي والنهائي، فتضع اللانهائي في النهائي، والنهائي في اللانهائي، والتي توفّق بين النفس والمعرفة أو بين العاطفة الدينية والعقل. تلك مهمة فلسفة الدين

بل الفلسفة على الإطلاق، ففيها يلتقي الطرفان لأنها قائمة على الذات وعلى الشعور وعلى الحرية أي أنها تمثّل التقاء الذاتية والموضوعية معا، فالانسان على ما هو معروف في المثالية الحديثة، موجود بين عالمين. ولاتحتاج الفلسفة المسيحية إلى هذا التوفيق لأنها تقوم عليه وتقدمه لغيرها من الديانات، إذ تقوم الديانة المسيحية على الشعور بالانقسام والفصم والفتق في حين أن الديانات الوثنية الأخرى تقوم على وحدة الانسان والطبيعة، هذه الوحدة السعيدة التي تقضي على الفصم والألم والشقاء. الديانة المسيحية بعقيدتها في الخطيئة الأولى وفي الخلاص هي التي تمثّل هذه المصالحة بين الطرفين. ومن ثمّ يعارض هيجل نظرية روسو في أن الانسان خيرّ بطبعه لأن روسو لم يعرف الشعور بالفصم والخلل والضياع والفقد، وانكر عقيدة الخطيئة الأولى، كما يعارض هيجل التصور اليوناني للبراءة والفرح الذي يغمر الانسان والطبيعة.

ويتمّ هذا التوفيق أولاً عن طريق الايمان وسلطة الوحي ثم يتحوّل إلى المستوى العقلي. حينئذٍ تعود الذات إلى نفسها، ويكشف الفرد ذاته من حيث هو حرية. ففي المسيحية يكون الفرد ذاتاً غايته خلاص النفس الفردية وليس النوع. وفرق بين الفردية والأنانية، فالفردية تأكيد للحرية والأنانية محوها. ومن ثمّ فالتعارض المشهود بين هيجل في هذه الناحية وبين كيركجارد، بين الخلود العام والخلود الفردي، أقلّ بكثير مما يُشاع عنهما، فكلاهما يبحث عن الخلاص الفردي الخاص[٨]. المسيحية وحدها، في نظر هيجل، هي التي تقضي على التعارض بين العاطفة والحَدْس المباشر من ناحية وبين العقل والمعرفة من ناحية أخرى. وظيفة العقل هي الدخول في أعماق الايمان لأن إبقاء التعارض بينهما يؤدي إلى اليأس بدلاً عن الأمل، وإلى الفصم بدلاً عن الرتق، وينتهي إلى طرف واحد Unilatérale ورفض الطرف الآخر، ويؤدي بالانسان إلى سلام زائف، وتنتهي العاطفة الدينية إلى النفاق أو إلى التعطش وعدم الإشباع، كما ينتهي العقل إلى اللامبالاة وإلى إهمال الدين كلية. يرفض إذنْ هيجل خطأين متعارضين: خطأ الفلاسفة العقليين وفلاسفة التنوير كما يرفض الخطأ المقابل والوقوع في العاطفة كما هو الحال عند جاكوبي وشليرماخر والرومانسيين بوجه عام، فالعاطفة بلا عقل تنتهي إلى العنف والتعصب والعقل بلا عاطفة وقوع في اللاهوت العقلي والبحث التاريخي الذي لاينتهي[٩].

وهنا يتعرض هيجل للمنهج التاريخي الذي يقوم على فحص الوثائق وعلى فحص الدراسـ اللغوية والتاريخية على الكتب المقدسة، والذي اعتمد عليه اسبينوزا لإثبات تحريف الكـ المقدسة، ويرفضه رفضا قاطعا لأنها في رأيه أبحاث لاتنتهي ومنفصلة عن الشعور الديني، ويكون بذلك سابقا على كيركجارد في رفضه معرفة المسيحية معرفة موضوعية على التاريخ والكتب المقدسة والبحث النقدي. يرى هيجل أن هذه الدراسات غنية من الناحية الخارجية فقط ولكنها فقيرة للغاية من ناحية الشعور الديني، تعتمد على أبحاث الآخرين وتصوراتهم وشكوكهم لا على التأمل الباطني واليقين الداخلي. والدراسات على الحادث الفاني لايمكنها ان تصدر أحكاماً على الخالد

(٨) انظر مقالنا «هيجل والفكر المعاصر» في هذا الكتاب.

(٩) I, pp. 19-31.

الأزلي وهنا يتفق هيجل مع سبينوزا في تفرقته بين الأبحاث التاريخية واللغوية وبين شريعة القلب ولكنه يختلف معه في أنه يرفض مسبقاً كل النقد التاريخي للكتب المقدسة، هذا النقد الذي ازدهر في عصره وبفضله من أجل وضع الشعور الديني كنقطة مركزية ينشأ فيها النص ويتطور، وتثبت فيها العقيدة وتتطور، كما يفعل شتراوس في حياة المسيح وباور في تاريخ العقائد وبولتمان فيما بعد في تفسير النصوص، وريناث ولوازي وجينبير في الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر. كان موقف هيجل أقرب إلى الكاثوليكية منه إلى البروتستانتية وأقرب إلى شهادة الروح الباطنية منه إلى شهادة الوقائع الحسية الخارجية، مع أن النقد التاريخي للكتب المقدسة خرج أساساً بفضل الباحثين البروتستانت من أجل دراسة النص أولاً، والتحقق من صحته قبل دراسة معناه ومضمونه بالروح. يرفض هيجل الحرف Lettre ويريد اللجوء الى الروح Espritكما يفعل اللاهوتيون الكاثوليك، من أجل تفادي الدخول في مشكلة الصحة التاريخية للكتب المقدسة، وايثار الإعتماد على الوحي والإلهام وشهادة الروح الباطنية، والمعاني القلبية، والعقائد الكونية التي لاتتغير مهما تغيرت النصوص. يعطي هيجل وكيركجارد وسبينوزا في تصورهم لشريعة القلب الأولوية للتصوف على البحث التاريخي كما فعل الصوفية المسلمون ضد الفقهاء. والحقيقة أنهما لحظتان متتاليتان وليستا لحظتين متعارضتين، فالنقد التاريخي والمعرفة، والتأكد من الصحة التاريخية سابق على تفسير النص، و«الشعور التاريخي» Conscience historique سابق على «الشعور الفكري» Conscience éidétique[10].

(٣) ما الفلسفة، وما الدين، وما فلسفة الدين؟:

الفلسفة موضوعها الله بصرف النظر عن أسمائه الفلسفية، المطلق، المثال، الوجود Ens على ما يقول فولف، وقد استطاعت الفلسفة الحديثة تحويل موضوعات الدين والتعبير عنها بمفاهيم عقلية عامة فأصبح الله عند هيجل هو التصور Begriff في المنطق ,وإذا تحوّل داخل النفس اصبح الفكرة Idée، وإذا تجسّد في التاريخ أصبح الدولة. والدين هو فينومينولوجيا الدين أي تتبع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون وفي التاريخ. الفلسفة والدين إذنْ موضوعهما واحد وهو الحقيقة الأبدية، وهي الله. ومن ثمّ وجب على الفلسفة ان تكون خادمة للدين. والفرق الوحيد بينهما هو أن الفلسفة تأملية، هي معرفة الله، كل شيء فيها فكرة، والفكرة هي الحقيقة في الفكر لأنها ليست مجرد حَدْس أو تمثّل، والحقيقة في الفكر هي العياني. الحقيقة الفلسفية تشمل الجانبين التأملي والعياني. أمّا الدين فهو وجهة نظر لشعور بالحقيقة، ودرجة من درجات الروح بل هو أعلى درجاتها من حيث الشمول. فالدين هو الحقيقة الفلسفية في الشعور[11].

(٤) فلسفة الدين واللاهوت المعاصر لهيجل:

وضع هيجل فلسفة الدين على نقيض من اللاهوت المعاصر له، وهو اللاهوت العقلي الذي

---

(١٠) أنظر هذين الشعورين في رسالتنا: Les méthodes d'exégèse.

(١١) pp. 32-7.

يريد إمّا وضع الدين في حدود العقل كما يفعل كانط، أو تطهير العقل للايمان كما يفعل فولتير، أو الإغراق كلية في العاطفة والمواجيد الصوفية كما هو الحال عند الرومانسيين وجاكوبي وشلير ماخر.

فقد رفض هيجل الإتجاه اللاأدري الشاك الذي يجعل الذهن قاصراً عن معرفة الله، ويجعله موضوعا للايمان المُسبّق كما فعل كانط. لقد نشأ الإتجاه اللاأدري كرد فعل على اللاهوت العقائدي القطعي الذي يضع الله بالذهن ويكوّن صفاته وأفعاله. وقد نشأ هذا الإتجاه نتيجة للاصلاح الديني واستمراراً له، ورغبة في العود إلى المسيحية الأولى وبساطتها، ومعاداةً للعقائد الكنسية ومراتبها الكهنوتية، فقلّت العقائد المسيحية إلى الحد الأدنى، وتحوّلت إلى أخلاق عملية، وأصبحت مجموعة من القيم لتوجيه سلوك الانسان. أما العقائد فقد أصبحت جزءاً من تاريخ نشأة المسيحية التي اتخذها الباحثون موضوعا للدراسة، بعد توافر كثير من النصوص والوثائق. لقد شاء البعض اعتبار الفلسفة النقدية التي تقوم على نقد الملكات اكتشافا عظيما، وهم مخطئون في ذلك، لأن العقل هو الروح، وليس مجرد مجموعة من المَلَكات النفسية، واكتشاف العقل لايتمّ إلاّ بعد عمل العقل، وعمل العقل لايتمّ إلاّ باتصال الروح بالروح، والواقع أن كانط لم يكن لاأدرياً أو شاكاً بالمعنى القديم لأنه جعل المطلق موضوعا للايمان، ولكن يؤخذ عليه أنه لم يجعل الدين أعلى نشاط للشعور الانساني الذي يحتوي على الحس والتمثل والمعرفة والعاطفة معا، ووضع المقولات في ثنائية متعارضة توحي بأن صلة النهائي باللانهائي صلة سكون لا حركة.

أما فلسفة التنوير فقد أخذت على عاتقها مهاجمة العقيدة Credo أي الايمان الذاتي والموضوعي معاً، فقضت على سلطة الايمان كما تقرره الكنيسة، وأوّلت الكتاب المقدس، وأعادت تفسير نصوصه بحيث تتفق مع العقل والأخلاق، وكوّنت لاهوتاً عقلياً، وانتهت إلى مذهب التأليه Déisme ورفضت المعجزات وكل ما يتنافى مع العقل، وأنكرت الله المشخص والعقائد الشيئية وكل مظاهر التشبيه والتجسيم في الدين، وجعلت العقائد المسيحية والحوادث التاريخية التي تقوم عليها الواقعية المسيحية إدراكاً نفسيا أو شعوراً عاطفيا. أصبحت الفلسفة في هذا العصر، عصر هيجل، ضد الدين شكلا وموضوعا، فقد قضت الفلسفة على مضمون الدين الوضعي، وحوّلته إلى لاهوت طبيعي، يصل فيه الانسان إلى الله عن طريق النور الفطري. ويحدد هيجل هنا العصر من الثلاثين إلى الخمسين سنة الأخيرة ويعيب عليه:

١ ــ الوصول إلى الحد الأدنى من العقائد مما أدى إلى لامبالاة الناس بالنسبة للعقائد.

٢ ــ إعطاء أساس نفسي للعقائد، فالخلاص نفسي وليس كونياً أو شخصياً عن طريق توسّط المسيح، أي أن المسيح عاد إلى أصله كمقياس للسلوك اليومي مثل سقراط.

٣ ــ رفض كل ما يتعارض مع الحياة في المجتمع السليم مثل اللعنة المسيحية عن طريق مدرسة الاسكندرية والافلاطونية المحدثة.

٤ ــ رفض كل ما يتعارض مع الحياة في المجتمع السليم مثل اللعنة الأبدية.

ولكن هيجل يرفض كل مآثر فلسفة التنوير، ويعيب عليها تحويلها الله إلى مبدأ مجرد أو إلى خـواء Vacum أو ما هو أشبه بالمطلق في الفلسفة التأملية، وأنها افقرت المطلق بتصويرها له في أقصى درجات التجريد، ويريد الإبقاء على العقيدة كحقيقة خالدة وكواقع تاريخي، ويؤثر الإبقاء على الإله الشخصي المكوّن من ثلاثة أشخاص: الآب والابن والروح القدس، فالتثليث وحده هو تحديد لله من حيث هو روح، والقضاء على التثليث معناه الوقوع في التصور المجرد الفارغ لله. فكما نقد هيجل من قبل مناهج النقد التاريخي فإنه ينقد مناهج التفسير المعاصرة التي ترجع النص إلى الشعور، وترى فيه بناء الوجود الانساني. والعجيب أن هذه المناهج المعاصرة أخذت دفعة جديدة بعد هيجل وبفضله، أي أن هيجل رفض مسبقا المناهج الجديدة التي كان هو أحد أسباب نشأتها وتطورها، كما ينقد هيجل جميع مناهج التفسير اللغوية التي ازدهرت تحت تأثير المبـدأ البروتستانتي Sola Scriptura ويعارضها بالمنهج الروحي لأن «الحرف يميت والروح يحيي».

وأخيراً يرفض هيجل التيار الثالث الذي لايعتني إلاّ بشكل الدين لا بمضمونه ، أعني ما يدّعيه البعض من معرفة الله مباشرة عن طريق الحَدْس أو القلب أو العاطفة، فالله عند هيجل لايظهر إلاّ في الفكر لأن الله هو الفكرة. المعرفة المباشرة تجريد وإنكار للتحدد والملاء والتطور والنمو. فالمباشر هو المجرد في حين أن التوسّط هو العياني ، المباشر هو الفارغ أمّا المتوسّط فهو الملاء، المباشر هو الثابت والمتوسّط هو المتحرك. ليست المشكلة حدوث معرفة مباشرة يقوم بها الانسان لذات الله كموضوع بل صلة الانسان بالله، صلة الروح بالروح، وهي صلة عيانية وليست مجردة. تدخل هذه الروح في التاريخ وتصبح روح العصر، أو في الجماعة وتصبح الدولة، أو في الفرد وتصبح الذاتية. المعرفة العقلية المجردة لله تقع في فلسفة الهوية Philosophie de l'identité ويبقى الله مع الذهن أو مع العاطفة وليست في فلسفة التناقض أو الصراع أو التطور، وقد كانت فلسفة العاطفة رد فعل طبيعي على فلسفة التنوير وعلى الفلسفة العقلية بوجه عام، فقد أدّت معارضة الفلسفة للدين إلى معارضة الدين للفلسفة.

يقدّم هيجل إذنْ فلسفة الدين على أنها مشروع للمصالحة بين الفلسفة والدين، فالدين هو الدين الوضعي الذي يقوم على الايمان المسبق بكل مضمونه، وليس مجرد صورة ذهنية أو معرفة ذاتية. مضمون الدين هو الله، وبالتالي يكون الحديث عن الدين هو حديث عن الله، ويكون التسليم بالدين هو ايمان مسبق بالله. أمّا الفلاسفة فإن مهمتهم تقتصر على فهم الدين من الداخل وليس الوقوف أمامه من الخارج، ورفض كل ايمان مسبق، فإذا كان العصر قد يئس من المعرفة ومن إمكانية وصولها إلى الله فإن فلسفة الدين تعيد الثقة بالفلسفة والأمل لها، وتكون وظيفة الفلسفة حينئذ تأكيد الوجود لانفيه، وإثبات الله إثباتاً موضوعياً لا إثباتاً ذاتياً في ذهن أو في عاطفة. مهمة الفلسفة عند هيجل تبرير اللاهوت، وتثبيت عقائد الكنيسة ومضمون العقيدة Cre-do ومهمة فلسفة الدين هي حل التعارض بين العقل والايمان الذي استشهد بسببه سقراط، فالله المجرد في الفلسفة التأملية هو الله الحي في فلسفة الدين، ومن ثمّ لايكون هناك مجال للعناية الإلهية التي تتدخل أحياناً في مسار الكون، لأن كلمة الله هي مسار الكون، ولأن الكون كله

مظهر لله. ويستشهد هيجل على ذلك بالنماذج السابقة عند الفيثاغوريين الجدد والأفلاطونيين الجدد الذين لم يفرّقوا بين الفلسفة والدين، وقد قام اللاهوت في العصر الكنسي كله على هذا الأساس الفيثاغوري الأفلوطيني، واستمر الحال كذلك حتىّ وحّد أنسيلم بين الدين والفلسفة من حيث الغاية والمنهج(١٢).

ثالثاً ــ مفهوم الدين:

بعد هذه المقدمة الطويلة التي يتعرض فيها هيجل لفلسفة الدين يتحدث عن مفهوم الدين، ويحلله في جوانب ثلاثة: أساس الدين Fondement، معرفة الدين Connaissance، ثم واقع الدين Réalité.

(١) أساس الدين:

يرى هيجل أن للدين أساسين: الأول تجريبي والثاني تأملي. ولايعني هيجل بالتجربة ما هو معروف في الفلسفة الانجليزية من لجوء إلى شهادة الحس والتجربة، بل يعني المعرفة المباشرة الحسية منها والعاطفية، أي كل ما هو ملموس ويمكن إدراكه إدراكاً مباشراً. التجربة إذنْ هي المعرفة المباشرة الخالية من كل توسّط لافرق في ذلك بين الحس أو العاطفة أو الذاتية المتناهية.

(أ) ويشمل الأساس التجريبي:

١ ــ المعرفة المباشرة دون فكر أو إستدلال لأن المعرفة العقلية لايمكنها الوصول إلى الله.

٢ ــ العاطفة أي المعرفة الباطنية الذاتية التي تقوم فيها العاطفة مقام العقل.

٣ ــ التمثل الديني من حيث هو معرفة مباشرة من خلال العاطفة أو من حيث هو علاقة مباشرة بين الله والشعور.

١ ــ المعرفة المباشرة هي تلك التي تحصل بها على إدراك مباشر لله، وهو ما يقابل الحَدْس أو لحظة الإدراك المباشر في «فينولوجيا الروح» ويمثّل جاكوبي هذا الرأي، فالله والخلود والأخلاق كلها في رأيه موضوعات تتعدى حدود الذهن، وليس لنا من سبيل إلى معرفتها عقلاً، إنما يتمّ ذلك بمعرفة مباشرة، أو على ما يقول الصوفية، بإدراك باطني، أو برؤية مباشرة، وقد نشأ هذا الإتجاه كرد فعل على كانط الذي أراد جعل الدين في حدود العقل. ولكن الإدراك المباشر ليس هو الحقيقة، ولاتتحول المعرفة إلى علم إلاّ بتطورها بالفكر، والفكر حركة وتوسّط، والمعرفة المباشرة ليست معرفة حقيقية لأنها خالية من التوسّط، في حين أن الايمان بالدين ايمان متوسّط بالوحي. وإذا رفضنا التوسّط فإننا نرفض الدين الوضعي. ويؤول هيجل نظرية أفلاطون في المعرفة «المعرفة تذكرٌ» ليبين اهمية التوسّط فيها. ومضمون المعرفة المباشرة هو الله على الإطلاق دون

---

(١٢) I, pp. 38-59.

أي تفرّد أو تشخيص، والإطلاق خواء لايصبح ملاء إلّا بعد التعين، وهو متميز عن الذات ومنفصل عنها، وهنا تتفق المعرفة المباشرة مع فلسفة التنوير في إنكارها إمكانية الوصول إلى الله عن طريق المعرفة، لايكفي إذنْ، في رأي هيجل، أن يكون الله في النفس حتى يصبح موجوداً أو مُدركاً أو معروفاً، فاليقين هو الوحدة التي لا انفصام لها بين الذات والله، كما يبدو ذلك في الايمان، وهو أول صور اليقين، ومن ثمّ فلا فرق بين الايمان والمعرفة، فما اعتقده أعرفه، والايمان معرفة، إذْ لايمكن الاعتقاد بنظرية[١٣].

٢ ــ والعاطفة هي الصورة الثانية للأساس التجريبي وهي صورة الذاتية. وهي مضمون ذاتي فردي بحت، يظهر فيها الله كموجود منفصل عن الذات، ويكون يقينها وحدتها مع الذات. وعلى هذا النحو يكون وجود الله وجودا بالعاطفة. والعاطفة إمّا خوف أو طمع أو غضب، العاطفة متنوعة في مضمونها، وهو مضمون حادث يخضع للإرادة الفردية وللأحكام النفسية وللأمزجة الشخصية، ومن ثمّ يصبح الله حادثاً كمكان ظهوره. وفي رأي هيجل، لايمكن إدراك الشيء في العاطفة، كما أنها تقضي على كل روح جماعية وعلى القانون وعلى الدولة. والعاطفة مشتركة بين الانسان والحيوان، ولايتميز بها الانسان وحده في حين أن الدين يخصّ الانسان وحده، والله هو الشامل، لاتكون جذوره في العاطفة بل فيما هو أهم وأشمل، أي في الفكر، والانسان وحده هو الحيوان الناطق. وكل لاهوت يضع الله في العاطفة يربطه بالعنصر التجريبي التاريخي المحدد، والله طليق حر مستقل. والعاطفة تفيد التشبيه والتجسيم لأن التحمس للشيء يعني تشخيصه والإلتصاق به من جانب الجسمية، وهو ما نسميه في بعض الأحيان الإحساس أو القلب أو الوجدان. العاطفة زائلة، تذهب وتجيء، تصحو وتغفو، ومعها تمّحي الإرادة، ويضيع العقل، ويتحوّل الفرد إلى مجرد اعتقاد، ويقع في العزلة. صحيح أن الوجود يظهر في بذرته الأولى في العاطفة، وصحيح أيضا أن العاطفة حقيقة من حيث هي اكتشاف للذات، ولكنها في نفس الوقت زيف من حيث هي نكوص عن الموضوعية. ويفيض هيجل في حديثه عن القلب حتى أننا لنحسبه بسكال أو أحد كبار الشعراء الرومانسيين. ولايذكر هيجل شلير ماخر وهو المقصود بالهجوم، بل ولايكاد يذكره في مؤلفاته كلها إلّا في كتابات الشباب، وكأنه يعتبر جاكوبي ممثلاً كافياً لهذا التيار التجريبي في الدين، خاصة وأن جاكوبي مفكر ديني وفيلسوف، في حين أن شلير ماخر يغلب عليه الفكر الديني الخالص[١٤].

٣ ــ والتمثُّل الديني هو الصورة الثالثة للأساس التجريبي، وهو الصورة الموضوعية، إذ تنمو العاطفة من الذاتية إلى الموضوعية، وتنتقل إلى التمثُّل الديني أي إلى درجة من درجات العقل، وهو الذهن. والتمثُّل مرادف للحَدْس، ولكنه ليس الحَدْس الحسي بل الشعور بشيء، أي هو الحَدْس المباشر. التمثُّل هو مجموعة من الصور الذهنية مثل الآب والابن، وكل الفكر

---

(١٣) I, pp. 79-69.

(١٤) I, pp. 90-100.

الديني القائم على التشبيه والتجسيم هو فكر تمثيلي بكل ما فيه من رموز Allégorie كما هو الحال في تصور آلهة اليونان، فبروميثيوس صورة للانسان، وحياة المسيح صورة للانسان. والرمز ليس اسطورة Mythe بل واقعة حقيقية لها دلالة فكهف افلاطون اسطورة ولكن الآب رمز. وقد تحتوي الأسطورة على بعض الرموز دون أن تكون هي نفسها رمزاً. وقد يكون مضمون الرمز تجريبيا معينا، مثل خلق العالم، أو روحيا مثل القانون والأخلاق والدولة باعتبارها تمثُلات للروح المطلق. وفرق بين الصورة والتمثُل. فالصورة مرتبطة بالحس، وتستمد مضمونها من العالم الحسي، في حين أن التمثُل هو الصورة في عموميتها بعد القضاء على تحديداتها. وفرق بين التمثل والفكر، فالتمثُل صورة للفكر دون أن يصبح فكرا. ومع أن التمثُل سَلبٌ بالنسبة للحس والصورة إلاّ أنه لايستطيع التحرر كلية من الحس والتحول إلى المثالية الكاملة. التمثُل من حيث مضمونه الحسي منعزل محدد وليس عاما في حين أن الفكر عام. ويستشهد هيجل بنظرية جوته في الألوان التي كان معجبا بها أشد العجب، فالأزرق مثلاً يمكن إدراكه بالحَدْس الحسي ولكن لايُعرف إلاّ بالفكر وحده الفاتح والداكن. التمثُل لايضع الشيء مع آخر بل يكون تمثُلاً للذات، في حين أن الفكر يضع الشيء في علاقة مع شيء آخر. التمثُل مرتبط بالمكان في حين أن الفكر معرفة ضرورية. التمثُل تحديد مباشر للفكر وليس تحديدا متوسّطا، ومن ثم فهو حادثٌ كتصور الله عند الشرقيين حين يصفونه بأنه مجموعة من التحديدات. وأخيرا التمثُل نفي للذات ووضع لها في نفس الوقت، نفي لها من حيث هي فكر ووضعٌ لها من حيث هي وجود، أي أنه إكتشاف للذات بين عالمين: اللانهائي وهو الفكر، والنهائي وهو الاشتباه[١٥].

(ب) أما الأساس التأملي للدين:

فهو وجود الانسان بين عالمين أو ما يسميه هيجل الجدل بين النهائي واللانهائي. فالانسان متناهٍ في وجوده الحسي وفي تفكيره وفي العالم الذي هو موجود فيه. فتناهي الوجود الحسي يعني تناهي وجوده الزماني وفناءه، وهذا تحديد للانسان، أو وجود من أجل الموت على ما يقول هيدجر. أما تناهي التفكير Pensée (وليس الفكر Réflexion) فإنه يتحقق كلما أراد الوصول إلى اللانهائي فيمتدّ إلى النهائي وإلى الأشياء الفانية، وتظلّ المسافة بين النهائي واللانهائي قائمة، ويظلّ التفكير علاقات بين الأشياء المتعددة المتناهية في مقابل الواحد اللانهائي. يبدو اللاتناهي على أنه وجود للمتناهي أي نفي له. التعارض بين الطرفين تعارض مجرد، وتكون الذاتية كلها من جانب المتناهي وتقضي على اللانهائي في ذاتها، وبذلك تكون الذات نفيا لذاتها، ومن ثمّ تكون الوحدة بين النهائي واللانهائي وحدة متناهية لأنه تناهٍ ثابت يضع اللامتناهي الثابت. وعيب ذلك هو غياب الموضوعية، والوقوع في الذاتية المجردة. وإذا كانت هذه الذاتية المجردة نفيا للانهائي فإن اللانهائي يكون نفيا لهذا النفي. هذا الجدل بين النهائي واللانهائي هو أحد نماذج الفكر الديني الذي يودّ هيجل تجاوزه في عصره. ولايشير هيجل صراحة إلى ممثل لهذا الإتجاه ولكن يبدو أنه

---

(١٥) I. pp. 101-113.

كانط لأن هيجل يضرب المثل دائما بالخير المطلق الصادر عن الإرادة. أما التناهي الثالث، وهو تناهي العالم، فهو تحديد عقلي للمتناهي أي إنتقال بالجدل إلى مرحلة اخرى. فالنهائي الذي يكبر كي يصير لانهائياً ليس إلاّ هوية فارغة. لابدّ إذنْ من الخروج من الذاتية العقلية إلى الموضوعية الوجودية، أو من العقل الذاتي إلى الوجود الموضوعي، وذلك يتأتى من أن العقل ليس فقط ذاتيا بل موضوعي، ومن ثَمّ يوجد الله في نشاط العقل الموضوعي. وهنا يلحق هيجل بأنسيلم وديكارت والدليل الانطولوجي. يوجد الله في الصلاة التأملية أو في التفكّر Andacht، وإن اكتشاف كولومبوس لامريكا قد تمّ حقا بتفكير كولومبوس الدائم في اكتشاف امريكا! يلحق إذنْ هيجل بما يقوله الصوفية من أن التركيز على القلب يخلق موضوعه، فالفكر عند هيجل هو التأمل الصوفي أو الخشوع، وهنا يظهر النهائي على أنه أحد لحظات اللانهائي، ولايكون هناك شيء خارج الله. ولايكون هناك مجال إذنْ لأن يقال: الله خالق العالم بمعنى أن هناك عالما خارجا عن الله، فالعالم نهائي، والنهائي أحد لحظات اللانهائي. والخلق هو هذا النشاط الفكري. هناك إذنْ لانهائي حقيقي ولانهائي زائف، الأول من نشاط العقل الموضوعي والثاني من وضع الذهن. الله إذَنْ هو هذه الحركة المستمرة وهو الله الحي الذي يَمحي عنده كل تعارض بين النهائي واللانهائي(١٦).

(٢) معرفة الدين:

ليس الدين فقط هو وجود الله بل معرفته ومعرفة مضمونه. وهناك طريقان للمعرفة: الأول طريق البرهان والثاني تتبع اللحظات المثالية لتطور الدين.

(أ) لّما كان اساس الدين هو العقل وميدانه هو الشعور المطلق كان الدين لايتعلّق بالانسان وحده بل بالفكر المطلق وهو ميدان الروح الشامل. الدين هو الفكرة أو الروح. ويتمّ البرهان على الدين على مراحل ثلاث من حيث الضرورة.

١ ــ الفكرة التأملية للدين أو ضرورة الدين من حيث صدوره عن شيء آخر عنه. الدين هو الشعور الحقيقي في ذاته ولذاته. ولّما كانت الفلسفة علم الفكرة، وكانت الفكرة حقيقة الفكر، وكانت حقيقة الفكر هي المعينّ، كان خطأ العصر هو تصوره لتعارض الدين والفلسفة في حين أن الدين هو شعور بالله كما هو معروف في اللاهوت المعاصر الذي يتناول الدين أكثر مما يتناول الله، لذلك لايكفي أن يكون الايمان على ما تصوره لوثر مجرد شعور قلبي لايحتاج إلى إعمال الفكر أو اعمال السلوك، لأن الأعمـــال وسيلة الاتصال بالخلود، الفكرة تمتدّ في داخل الشعور وتتطور ثم تتحقق في الوحي الذي هو في النهاية تحقق الفكرة وتموضعها.

٢ ــ إستنباط ضرورة ثانية من الضرورة الأولى وتطورها من خلالها ويعتمد برهان الدين هنا على المنهج الاستنباطي كما هو الحال عند ديكارت وسبينوزا، أي إستنباط الشيء من فكرته أو خروج شيء من شيء آخر على نحو ضروري وليس بتحليل المتناهي لأنه لايمكن الوصول إلى

(١٦) I, pp. 114-130.

الفكرة عن طريق الطبيعة أو الروح، فكلاهما متناه، أو حتى بالتوحيد بين الطبيعة والروح فهذا التوحيد هوية مجردة، كما هو الحال في المطلق عند شلنج، أو في الجوهر عند اسبينوزا، هوية مجردة تحتوي على ضرورة متصلبة باردة ثابتة، لاتشبع المعرفة أو الذاتية، ليس بها حياة أو تناقضات. الفكرة هي، كما يقول فانيني Vanini «يكفي عود من القش لإثبات وجود الله»، حركة الفكر الذي هو في نفس الوقت حركة الواقع، كما هو الحال في «المنطق». المعرفة هي حركة المعرفة، كما هو الحال في «فينومنيولوجيا الروح». تصور الله إذنْ يخضع لنفس الضرورة المنطقية التي يخضع لها العالم الذي لايكون إلهياً إلّا بقدر ما يتطور، لأن الله لايختلف عن تطور العالم، ونتيجة التطور هي الأساس. فالله يظهر في الوجود، والوجود هو الله الظاهر.

٣ ــ تطور الدين بنشاطه الخاص، أي الدين من حيث هو ضرورة مطلقة، ولاتعني الضـــرورة المطلقة ضرورة خارجية، كما هو الحال في الحتمية اليونانية، أو في القضاء والقدر عند كالفن في حتمية الشرور والآثام، ليس الدين ضرورة، بمعنى أنه نافع للقانون أو للأخلاق، لأن ذلك يعني إقامة الضروري على الحادث، كما يعني الوقوع في النفاق والتستر واللادينية، أو ينتهي إلى إقامة الدين على المنفعة الشخصية من رجاء وطمع. ولا يخضع الدين أيضاً إلى ضرورة داخلية. كما هو الحال عند برجسون مثلا، لأن ذلك وقوع في الإتجاه النفسي التجريبي. ضرورة الطبيعة هي أن تصير روحا (الدين)، وضرورة الروح هي أن تصير فكرة (فينومينولوجيا الروح)، وضرورة الفكرة هي أن تصير وجوداً (المنطق)[(١٧)].

(ب) والطريق الثاني لمعرفة الدين هو تتبع لحظات تطوره. فإذا كانت البراهين على الدين طريقة ثابتة لمعرفته، فإن تتبع لحظات الدين هي الطريقة الدينامية لمعرفته. وإذا كانت الطريقة الأولى تتمّ على مستوى الذهن وعلى نحو تجريدي خارجي، فإن الطريقة الثانية تتمّ في العقل وعلى نحو عياني داخلي. وإذا كانت الطريقة الأولى تبحث عن تمثُلات الدين، فإن الطريقة الثانية تصل إلى الشيء في ذاته. ويتبع هيجل أيضا في الطريقة الثانية ثلاث لحظات للدين:

١ ــ وفيها يكون الله هو الحقيقة المطلقة أو المطلق الحق، وهو الوجود أو الواحد على ما هو معروف عند سبينوزا، ولايتعارض ذلك مع الذاتية فالله روح والروح مطلق، والجوهـر عند سبينوزا في علاقة مع الشعور الفردي (الأنا) والشعور الجماعي (النحن)، ومع ذلك فقد اتهمت فلسفة سبينوزا بالإلحاد والقدرية. ولّما كان سبينوزا يوحّد بين الفكر والوجود، فقد سُميت فلسفته وحدة الوجود، كما سُميت فلسفة الهوية بعد ذلك [illegible] شلنج وحدة الوجود، ولّما كانت وحدة الوجود بالمعنى الحقيقي تعني أن كل شيء هو الله، فإن وحدة الوجود عند سبينوزا وعند الشرقيين تعني أن الله هو جوهر الأشياء، وليس الأشياء ذاتها كما يقول براهما، أنه بريق المعادن، حياة الكائنات الحية، وعقل الموجودات العاقلة، ولم يقلْ أنه المعادن أو الحيوانات أو البشر. وقد قيل عن وحدة الوجود هذه أنها وحدة مجردة وأغفِل فيها جانب الوحدة الروحية مع أن الوحدة المجردة

(١٧) 1, pp 130-159.

هي وحدة الفلاسفة الايليين الذين يؤمنون بوجود الواحد، هذه الوحدة التي يمكن تسميتها وحدة بلا عالم Acosmisme فالذين يتهمون سبينوزا بالإلحاد لم يتحرروا بعد من التصور النهائي. وقد قيل عن سبينوزا أيضاً أنه لايفرّق بين الخير والشر لأن الله لايحتوي على الشر وهذا خلط في فهم اسبينوزا لأن الله لايحتوي على أي تعدد فيه أو اختلاف، وهكذا يدافع هيجل عن سبينوزا ضد الاتهامات الشائعة حول فلسفته، تلك التي روّجها جاكوبي في رسائله عن فلسفة سبينوزا.

٢ ــ وإذا كانت اللحظة الأولى هي الهوية المطلقة فإن اللحظة الثانية هي الإختلاف المطلق أو الوحدة الذاتية وهو اختلاف روحي، فهناك الله من جانب والشعور من جانب آخر. الله خالق العالم يظهر من خلال الانسان أي من خلال الابن، الله سر ينكشف في الشعور كما هو الحال في الأفلاطونية المُحدَثة، على عكس الله عند افلاطون وأرسطو الذي لايكشف عن نفسه. فإذا كانت اللحظة الأولى نظرية فالثانية عملية، وإذا كانت الأولى لحظة التمثُل فالثانية لحظة العبادة بالطقوس والشعائر وبالحركات والكلمات. ولكن هذه اللحظة الثابتة أيضاً لحظة مجردة سواء في براهما الهنود أو في تصور اليهود لله. ولايشير هيجل إلى ممثلي الاختلاف المطلق في الفلسفة الحديثة ولكنه لاريب يقصد ديكارت وكانط(١٨).

٣ ــ لحظة التوسّط المطلق أو الفكرة وهي اللحظة التي يمحي فيها الإختلاف ويظهر فيها الله، وهي اللحظة التي يتمّ فيها التوحيد بين الذات والله عن طريق التوسّط، ويكون هذا التوسّط في البراهين على وجود الله، والتوسط هو اللحظة الثالثة والحل النهائي بين الهوية (سبينوزا وشلنج) والإختلاف (ديكارت وكانط) كما هو معروف في القياس واستنباط النتيجة من مقدمتين. البرهان توسّط وليس معرفة مباشرة، والتوسّط جزء من الفكرة وليس منفصلا عنها. لقد كان التوسّط في البراهين القديمة مجرد انتقال Passage وليس توسّطاً وجودياً.

ولكن هذا التعبير «البراهين على وجود الله» يوحي بأن هناك شيئا خطأ يجب البرهنة على صحته في حين أن الله وجود مطلق لا خطأ فيه. البرهنة على وجود الله تعني بيان إرتباط الأشياء به كما يقتضي الحائط وجود السطح. لذلك حوّل هيجل البراهين العقلية الفارغة القائمة على الفصل بين الطرفين وعلى النظرة الخارجية لعلاقة الله بالعالم إلى حركات في الوجود وصيرورة في الروح، فتحوّل البرهان الفلسفي عند المتكلمين مثلاً إلى طريق إلى الله كما هو الحال عند الصوفية. أعاد هيجل بناء البراهين على وجود الله بعد أن هدمها كانط، هذه البراهين التي عاشت أكثر من ألف عام، وأعاد إليها الحياة وربطها بتطور الروح بعد أنْ كانت، كما يُقال، موضوعية للغاية لاتؤدي إلاّ إلى اعتقاد بارد تبقى فيه المعرفة خارجية لاتنفذ إلى القلب مع أن الأعتقاد يجب أن يحيا في النفس. حوّل هيجل البراهين من الثبات إلى الحركة، ومن السلب إلى الايجاب، ومن الذهن إلى العقل، ومن الحس إلى الفهم.

وهناك طريقتان لإثبات وجود الله، الأولى بَعْدية تثبت الله على الإطلاق دون تحديد، والثانية

(١٨) I, pp. 160-175.

قَبْلية تثبت الله موجودا. أو إنْ شئنا قلنا إن الطريقة الأولى تصدر عن النهائي، وهي التي تبدأ من العالم إلى الله والتي تريد إثبات اللانهائي من النهائي، والثانية تصدر عن اللانهائي وتثبته من تحليل مضمون الفكر نفسه، الطريقة الأولى تشمل البرهان الكوني والبرهان الطبيعي الغائي، والطريقة الثانية تشمل الدليل الانطولوجي.

فالبرهان الكوني يبدأ من المعلول إلى العلّة، من الكثير إلى الواحد، من الممكن إلى الواجب، من الحادث إلى الضروري، وعلى هذا النحو يمكن إخراج «دستة» من البراهين كلها خاطئة لأنه لايمكن إثبات الأبدي ابتداءً من الزماني، في حين أنه يمكن للنهائي أن يتطور إلى اللانهائي. والبرهان بصيغته المنطقية يفصل بين الطرفين، في حين أن كل طرف نفي للآخر، فعلاقتهما علاقة تعارض وتضاد، حركة ونفي، علاقة وجودية وليست علاقة ذهنية، البرهان الكوني برهان بارد، في حين أن الفكر في حقيقته عاطفة وحياة، افترض اللانهائي من النهائي افتراضا دون أن يقيم بين الطرفين علاقة ايجابية بينهما، أي علاقة مضمون وجدل دون الاقتصار على علاقة الشكل في القضية المنطقية.

أمّا البرهان الطبيعي والغائي فإنه أكثر غنى وحياة من الدليل الأول، فالغائية حياة الطبيعة، ولكن الغائية هنا خارجية محضة، في حين أن الغائية داخلية، الغاية هي القوة المحرّكة أو هي عملية الوجود نفسه. إن هذا الدليل لايثبت إلاّ الله الصانع لا الله الخالق، أي أنه يثبت صورة حادثة لله وليس صورة ضرورية. ويسخر جوته من هذا الدليل بقوله أنه يحب الله لأنه خلق سلاسل الفلين كي نصنع منها السدادات! لقد اعتقد كانط وأرسطو من قبله بالغاية، ولكن الغاية عند كانط نهائية، محورها الانسان، ويودّ هيجل غاية مطلقة شاملة، تجعل من هذا العالم نظاما يقود إلى الله، أو يقود إلى نفسه. لقد عرّف كانط الله بأنه الجوهر الضروري، ولكن هيجل يودّ أن يجعل الله هو الجوهر الوحيد الضروري، وبذلك يتحول الإستدلال إلى طريق، والذهن إلى عقل، والمعرفة إلى وجود.

أمّا الدليل الانطولوجي فإنه ينتقل من فكرة الله إلى وجود الله، وهو الدليل الذي وضعه أنسيلم، ونقده كانط. ويدافع هيجل عن أنسيلم ضد كانط، ويفرّق بين الفكرة النسبية التي لايمكن أن تتحول إلى وجود بضرورة داخلية، والفكرة المطلقة مثل الله. والإنتقال من الفكر إلى الوجود ليس انتقالاً منطقيا بل انتقال حي لأن الفكرة نشاط، ووجودها هو الوجود الحي، كما يحتوي الآب على الابن. كان انسيلم على حق من حيث المبدأ ولكنه أخطأ عندما اعطى الدليل هذا الطابع الاستنباطي المنطقي. الإنتقال من الفكر إلى الوجود عملية طويلة يتموضع فيها الفكر. لقد أخطأ أنسيلم في أنه افترض أن وضع الشيء من حيث المبدأ يكفي للحصول عليه، ولافرق في هذا بين أنسيلم وسبينوزا، فالجوهر فكر ووجود في آن واحد.

وهكذا يرجع هيجل كل البراهين على وجود الله إلى مشكلة الواحد والكثير، أي أنه يحيلها من مشكلة المعرفة إلى مشكلة الانطولوجيا. ويثير هيجل هذا الجانب من فلسفة الدين باستمرار في كل جزء من أجزائه: في مفهوم الدين، عندما يعرض البرهان على أنه توسّط، وعندما يعيد بناء

البراهين على أنها رفع للوجود، وليس مجرد عملية ذهنية. كما يتناول هيجل الدليل الكوني والدليل الطبيعي الغائي في الجزء الثاني عن الدين المحدّد، كمقدمة لدين الطبيعة، ويتناول نفس الدليلين ايضا كمقدمة لديانات الفردية الروحية، ومن ثمّ الانتقال بالبرهان من ميدان الطبيعة إلى ميدان الروح. ثم يخصص هيجل محاضراته الستة عشر الأخيرة وملحقها من «فلسفة الدين» للبراهين على وجود الله، حتى بعد حديثه عن الدين المطلق وهو نهاية المطاف. وفيها تنتقل البراهين من ميدان الطبيعة ومن ميدان الروح السابقين إلى الوجود نفسه وتصبح عملية وجودية صرفة[١٩].

(٣) واقع الدين:

يعني هيجل بواقع الدين الجانب الشيئي في الدين أو الدين كمجموعة من الأشياء أو من الجوانب الموضوعية الحسية الملموسة. ويشمل هذا الواقع جانبين أساسيين العبادة أي مجموعة الطقوس والشعائر ثم الحضارة.

(أ) والعبادة تمثّل العلاقة ، ملية بين الله والانسان في مقابل المعرفة التي تمثّل العلاقة النظرية ولذلك فهي ضرورية، لأنها تمثّل الجانب الموضوعي للشعور الديني، وتشمل العبادة جوانب ثلاثة:

١ ــ الجانب العملي أو الأحكام على ما يقول الأصوليون المسلمون وهو الجانب الذي تكون فيه العبادة وسيلة للإعلاء الداخلي، والإتجاه بالروح نحو الله، كما يقول القديس بونافنتير، وكما هو الحال في اللاهوت الطبيعي. كما تكون العبادة أيضا فعلا خارجيا في الطقوس والشعائر. وتتطور العبادة في لحظات ثلاث: الوحدة المفروضة ثم الإنفصام ثم التحرر والعودة إلى الوحدة. العبادة إذنْ هي طريق الوحدة أو إن شئنا تجسد الله. هي وسيلة المصالحة Réconciliation بين النهائي واللانهائي، وهي مصالحة لاتتمّ في أول الطريق كما هو الحال في الديانات الوثنية بل تأتي في نهايته. والصلاة هي أكثر صور العبادة غوصاً في الداخل Intime ولذلك سُميت تفكّراً Andacht، حيث يصبح الايمان حيا حارا في حين أن الطقوس Sacrements هي أكثر الصور خارجية، إذْ تتمّ فيها المصالحة من خلال الحس. وبالعبادة يتخلّص الانسان من أنانيته، ويتخلى عن الأشياء الخارجية، ويضحّي بكل شيء في سبيل الله، ويشعر بتأنيب الضمير وبالندم. والفلسفة بهذا المعنى عبادة مستترة لأن مهمتها هي تحقيق المصالحة والرجوع إلى الله بالفكر.

٢ ــ الجانب الروحي أو شريعة القلب على ما يقول سبينوزا وصوفية المسلمين، وهو جانب الحياة الروحية التي يحضر فيها الله حضورا مستمراً في أعماق الذات، ويكون الفكر هنا هو الأساس. والفكر ليس هو التفكير Réflexion بل هو التأمل الباطني أو إنتظار البرقات واللُّمَع، على ما يقول الصوفية، التي تجمع بين العاطفة والفكر. لذلك كان الانسان في جوهره متدينا، في

(١٩ I, p. 158, pp. 175-190, II,p. II, pp. II, pp. 35-48, III, pp. 20-42. I, p 65 et 158 et 175-190 II, p 11 et 35-48. III pp 20-24 3 ème partie, 2 - Leçons sur les preuves de lexistence de Dieu.

حين أن لدى الحيوان حساسية فقط. والعاطفة مرتبطة بالعقل، والمعرفة المباشرة التي يطالب بها جاكوبي لاتستطيع الإنفصال عن العقل، فبالفكر ترتفع الذات إلى المطلق فوق النهائي وتصبح في نفس الوقت شعوراً بالنهائي واللانهائي. صحيح أن التفكر يبدأ بالعاطفة، ولكن العاطفة تنتقل إلى التمثُّل، وينتقل التمثُّل إلى النظر. ويعني البدء بالعاطفة حياة الايمان، أي الخشية من الله، ففي الإيمان تظهر الحياة والحركة والتطور والإرتقاء، ومن ثمّ فلا حاجة للمعجزات، وقد أنّب المسيح نفسه اليهود الذين لايودون الايمان إلاّ بالمعجزات وطالب الايمان بالروح (يوحنا، ١٦ : ١٣) بعدها يمكن الايمان بالأشياء الخارجية. المعجزة لاتعطي الايمان، بل إن الايمان هو السبيل إلى رؤية الأشياء على حقيقتها. لقد كانت فلسفة التنوير، وعلى رأسها فولتير، على حق عندما رفضت هذا الايمان الخارجي ولكن يبقى الايمان الباطني. وعندما طلب الأب جيروساليم من موسى مندلسون اعتناق المسيحية رفض لأنه يودّ الايمان بحقائق أبدية لابتغيير بعض الأحكام والشعائر والطقوس، هذه الحقائق الأبدية يستطيع العقل إدراكها فهي قوانين الطبيعة والحقائق الرياضية، ولكن الايمان عند هيجل يعطي حقائق أعمّ وأشمل من هذه الحقائق الكونية والرياضية المحدودة. هذا الايمان الحي يقوم على شهادة الروح-كما يقول الكاثوليك، أي بالالتفات إلى الداخل لا إلى الخارج، وليس الذي يقوم على البحث والتاريخ. ولايعني هذا الايمان الوقوع في وحدة الوجود بمعناها السطحي الخارجي، لأنّ شهادة الروح تقوم على تبرير يسوع المسيح وليست مجرد تمثُّل فارغ كالجوهر المجرد، ويستشهد هيجل بقول المعلم اكهارت Maître Eckhart على لسان فرانتـزا فون بادر F.von Baader أحد الصوفية الإشراقيين الألمان قائلا: «العين التي يراني بها الله هي نفس العين التي أراه بها، عيني هي عنيه، وفي العدل يزنني الله ويزن نفسه فيّ. إنْ لم يكن الله موجوداً فلن أكون موجوداً. هذه أمور لاتُعرف لأنه يمكن إساءة فهمها، ولكن لايمكن فهمها إلاّ بالفكرة». ويبدو هيجل هنا من أنصار حكمة الإشراق أو الفلسفة الإلهية التي تودّ الجمع بين النظر والذوق معا. وأخيراً يظهر الايمان في الإرادة، والإرادة مهبط الفضل الإلهي، ولذلك يرفض هيجل وجهة نظر كانط وفشته الخلقية التي تقتصر على حرية الإرادة وإستقلالها دون حاجة إلى الفضل الإلهي.

٣ ـ الجانب التنظيمي أو الجانب الكنسي، وهو الجانب الذي ازدهر في المسيحية خاصة. وينشأ هذا الجانب من العبادة عند الشعوب عن طريق التربية وطبقاً لمستواها في التطور. ويرتّب هيجل تطور هذه الصور من صور العبادة مبتدئاً بالعبادة الشعبية عند اليونان ثم العبادة الوثنية عند الشرقيين وأخيراً تأتي العبادة الروحية في المسيحية، على غير الترتيب الشائع لديه وهو وضع الشرق قبل اليونان في سلم التطور. تنشأ العبادة الشعبية عندما يعبّر الأنبياء والشعراء عن روح الشعب، لذلك قال هيرودوت: «لقد صنع هومير وهيزيود للأغريق آلهتهم». والخوف هو بداية العبادة الشعبية وأساسها، الخوف مما يفوق الحس، وللتغلب عليه نشأت الصلوات والترانيم والسحر، ونشأ الكهنوت والبطارقة والقسس، وتكوّنوا في أسرة كبيرة أو في شعب. وقد يفرض شعب على شعب آخر ايمانه كما هو معروف في حروب الأديان أو في حروب الطوائف والفرق داخل

كل دين عندما توجد حرية الشعور. وقد ينشأ تعارض بين الفكر والايمان كما حدث في اليونان في عصر سقراط حيث ظهر الفكر كتحديد جديد للايمان، وهذه الخطوة لاتوجد في المسيحية لأنها توحّد بين الجانبين في المسيح وفي حب الله. أما عبادة الوثنيين فلا تحتاج إلى مصالحة بين النهائي واللانهائي، لأن الوثني موجود في هذه المصالحة، وهذه المصالحة متحققة في الطبيعة من قبل. العبادة الوثنية أسلوب الحياة العادية اليومية والقرابين ليست إلّا عطاء صورياً خارجياً. الوثني سعيد يشعر بأن الله معه في كل لحظة كما هو الحال بالنسبة إلى آلهة أثينا عند الاثينيين؛ والله لديه هو إله شعب أو مدينة أو قرية. هذه الحالة هي الوحدة المباشرة بين النهائي واللانهائي يشترك فيها الشرقي أيضا، فكلّ شيء عند الشرقي، حتى جسده، ملك للشامل، فالدين الشرقي دين التناهي أو الدين المحدود لأنه يقوم على وحدة مباشرة بين الله، وهو سيد الطبيعة، والطبيعة بلا توسّط من الفكر أو الابن. وقد نشأت فيها عبادة الموتى، إذْ ظهر الموت كواقعة فريدة من حيث هو قضاء على الوجود الفيزيقي للفرد. وأخيراً تأتي العبادة الروحية حيث يتحقق فيها عود الذات إلى حريتها، وحيث تتغلّب على الشر فيصبح الفرد حرا، وينفي الإغتراب، وهنا يتخلىّ الانسان بارادته عما يملك، يتخلىّ عن الملكية والزواج، وتقترب الذات من اللانهائي، واللانهائي من الذات، وتتحقق الذات المطلقة ويصبح الله هو الانسان والانسان هو الله[٢٠].

(ب) والحضارة هي الجانب الثاني للدين من حيث هو واقع، فالدين لابدّ وأنْ يتحوّل إلى حضارة، أو أن الدين هو أحد مقومات الحضارة كالفن والعلم على السواء. فإذا كانت مظاهر الشعور ثلاثة: الحدْس المباشر والتمثُّل والفكر (وهو التقسيم الكانطي للشعور: الحساسية والذهن والعقل) ظهر الدين في الحضارة في ثلاث صور: الفن الصادر عن الحدْس المباشر، والفلسفة الصادرة عن التمثُّل، والدولة وهي الفكر المطلق.

١ ــ فالفن يحتوي عن طريق الحدْس المباشر على صورة للحقيقة وليس على الحقيقة ذاتها. وحقيقة الفن في مضمونه، ومضمونه هي الفكرة الباعثة عليه، صحيح أن حقيقة الفن الصورية هي تطابق العمل الفني مع الموضوع كما هو الحال في الفن الكلاسيكي، ولكنها أيضا في تطابق العمل الفني مع الفكرة، وبذلك يكون الفن تعبيرا حرا عنها كما هو الحال في الفن الرومانسي. ولكن لابدّ للفن من جماعة تتذوقه وتتمثله وإلاّ كان فنا دون حياة (لذلك منع الاسلام الرسم والتصوير لأنه خلق ميت دون حياة والله وحده خالق الأحياء). الفن لايعرف نفسه بل يحتاج إلى جماعة، وبالتالي فهو ذاتية تنقصه الموضوعية أو فن منفصل عن الآخرين.

٢ ــ والفلسفة هي انتقال من الصورة إلى التمثُّل، أي من الحس إلى الذهن، أو من الفردي إلى الشامل، ويبدو الايمان في هذه المرحلة على أنه ذاتية كما بدا من قبل على أنه إحساس. ويمكن تعليم الدين على أساس من الحب أو الخوف، كما يمكن البرهنة عليه كما يفعل جروشيوس Grotius، وتكون مهمة الفلسفة حينئذ الدفاع عن الدين بأية وسيلة كانت، حتى ولو

(٢٠) I, pp. 191-232.

كانت على طريقة فلاسفة التنوير في إنكار العقائد والمعجزات والإله المُشخّص. وكما تساعد الفلسفة الدين يساعد الدين الفلسفة، فالفلسفة من حيث هي تمثُّل في حاجة إلى الدين من حيث هو فكرة، أي أن الذهن لايكون ذهنا حقيقيا إلا إذا أصبح عقلا. ولكن فلاسفة التنوير لم يرضوا عن هذا التحول، لأنهم يرفضون المضمون والشكل معا. التمثُّل مرتبط بالحس مثل الآب والابن، ويوحي بالمكان، في حين أن المعرفة التأملية أو الفكر عود للذات إلى نفسها وكشف للحرية وللحقيقة ذاتها، وهي معرفة الروح القدس وليست كما يقول جاكوبي الإنتقال من النهائي إلى اللانهائي أو كما يقول سبينوزا وضع النهائي في المطلق.

٣ ــ ولـمّا كان لافرق هناك بين الدين والأخلاق الاجتماعية أو الأخلاق الموضوعية (وهي اللحظة الثالثة من تطور القانون) كان الدين أساس الدولة، والفكرة هي الدولة التي يتحقق فيها المطلق. ولايعني ذلك وقوعا في الحكم التيوقراطي لأنه توحيد خارجي بين السلطات السياسية كما يقول سبينوزا، والتوحيد الحقيقي هو الذي يتمّ في الفكر، فالشعب الذي له تصور خاطىء عن الله تكون له دولة زائفة أو حكومة زائفة. التوحيد الحق هو أيضا توحيد في الحياة أي تعبير القوانين والدساتير عن إرادة الله، فالطاعة للقانون طاعة لله كما يعرض سبينوزا في نظريته عن العقد الاجتماعي، أو كما هو معروف في الشريعة الاسلامية في التوحيد بين الدين والدولة، ﴿ومَنْ لم يحكمْ بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾. لافرق إذنْ بين الرهبان والعلمانيين كما هو الحال في البروتستانتية أو في الاسلام، وليس للقسس أي حق يزيد على ما للعلمانيين من حقوق. ولكن قد تأتي لحظات ينفصل فيها الدين عن الدولة، نظراً للفرق بين الديني والدنيوي، أو بين الروحي والزمني، فغاية الدين هي الأخلاق والقداسة، وغاية الدولة هي القانون والسياسة (أي الأخلاق الاجتماعية أو الموضوعية)، الأولى تمثّل الأبدية والثانية تمثّل الزمان، الأولى لحياة الرهبنة والثانية للحياة العائلية، الأولى طاعة للإرادة الإلهية والثانية تنفيذ للإرادة العامة، ولكن المسيحية وحدها خاصة البروتستانتية هي الكفيلة بالقضاء على هذا التعارض، والتوحيد بين الدين والدولة. وإذا حدث الطغيان في الدولة (كما حدث في حكم عائلة ستيورات في انجلترا) فإن التوحيد يكون قد حدث في جانبه الصوري المجرد لأن الحرية لاتتحقق كاملة إلاّ في الدولة، وفيها تبدو الحرية كقانون وكشعور Gesinnung. لقد حافظت النظم الحديثة على الحرية من حيث هي إجراء صوري دون استعداد داخلي (ارهاب روبسبير، حكومة شارل العاشر)، كما حافظ النظام اليوناني على الحرية كحياة داخلية (جمهورية أفلاطون) دون تطور لها، فقد كان هذا الإستعداد الروحي نافياً لما عداه، ولكن تتحقق الحرية على أكمل وجه في النظام الذي يتمّ فيه التوحيد بين الدين والدولة حيث يعبّر فيه الفرد عن حريته الداخلية كتعبير عن القانون[٢١].

---

(٢١) I, pp. 233-208.

رابعاً ــ تطور الدين: [٢٢]

قسّم هيجل مراحل تطور الدين إلى ثلاثة أقسام: الدين المحدد Religion déterminée الذي يشمل المرحلتين الأوليتين: أعني دين الطبيعة ودين الفردية الروحية، والدين المطلق Religion absolue الذي يشمل المرحلة الثالثة. ويطابق هذا التقسيم الثلاثي تقسيم هيجل للحضارات في «فلسفته التاريخ» الذي يبدأ بحضارات الشرق القديم الصينية والهندية والفارسية (التي تقابل الدين المحدد، دين الطبيعة) ثم بالحضارة اليونانية والرومانية (التي تقابل دين الفردية الروحية) ثم تأتي في النهاية الحضارة الجرمانية وهي ما يقابل الدين المطلق (الدين المسيحي). ويطابق هذا التقسيم أيضا التقسيم الثلاثي في «فلسفة القانون»، فالقانون المجرد الذي يخلو من كل ذاتية يوازي حضارات الشرق القديم والدين المحدد، والأخلاق الذاتية التي تعترف نسبيا بالذاتية وبالإرادة الحرة وبالجماعة المدنية توازي الحضارة اليونانية والرومانية ودين الفردية الروحية، وأخيرا الأخلاق الموضوعية التي تقوم على الأسرة والمجتمع المدني والدولة توازي الحضارة الجرمانية والديانة المسيحية[٢٣]. كما يطابق هذا التقسيم أيضا التقسيم الثلاثي في «علم الجمال»، فالفن الرمزي يوازي دين الطبيعة (الدين المحدد) وحضارات الشرق القديم والقانون المجرد، والفن الكلاسيكي يوازي دين الفردية والأخلاق الموضوعية، وهذه ايضا المراحل التطبيقية للجدل. كما أن هذا التقسيم الثلاثي لتطور الدين يطابق أيضا تطور الروح من الوعي الحسي الذي يوازي دين الطبيعة، والوعي الذي يوازي دين الفردية الروحية، والعقل الذي يطابق الديانة المسيحية. كما يطابق أيضا التقسيم الثلاثي للمنطق، فالوجود يطابق الدين المحدد، والماهية تطابق دين الفردية الروحية، والتصور يطابق الدين المطلق أي الدين المسيحي. وإنْ شئنا بلغة عامة يكون دين الطبيعة هو تجسّد الفكر في الواقع، ودين الروحية هو صعود الواقع للفكر، والدين المطلق هو اتحاد الفكر بالواقع[٢٤].

وبالرغم من أن هيجل لم يحكم على كل دين مخالف للمسيحية بأنه دين كاذب أو زائف أو باطل بل اقتصر على بيان مقدار تطور هذا الدين ورتبته في سلم التطور، فإن هذا الترتيب نفسه هو حكم، وإن تفاوت المراتب يحتوي في ذاته على حكم، فالحكم هو بيان الدرجة في سلم التطور، واللاحق أكثر تطورا من السابق، وهو في نفس الوقت أقرب إلى الحق والكمال. وكثيراً ما يكشف هيجل عن ذلك صراحة عندما يعلن بأن تطور الأديان يتبع سلما للقيمة وأن المسيحية هي الديانة العليا وغيرها من الأديان هي الديانات السفلى[٢٥]. والحقيقة ان قسمة هيجل لمراحل تطور الدين قسمة ثنائية قبل أن تكون قسمة ثلاثية، فهناك الدين المحدد في مقابل الدين المطلق،

---

(٢٢) وهو موضوع الجزئين الثاني والثالث من «محاضرات فلسفة الدين».

(٢٣) أنظر التحليل العلمي الموضوعي لكتاب «فلسفة الحق» الذي قام به الأستاذ امام عبد الفتاح في مجلة تراث الانسانية، المجلد الثامن.

(٢٤) I, p. 60-71.

(٢٥) I, p. 196.

أي أن دين الطبيعة وهو ديانات الشرق القديم ودين الفردية الروحية وهو اليهودية والديانة اليونانية والرومانيـة، كليهما يعبّران عن اللحظة الأولى في تطور الدين، وهو الدين المحدد، في مقابل اللحظة الثانية وهو الدين المطلق، مما يدلّ على أن غاية هيجل هي الدفاع عن المسيحية أي عن الدين المطلق في مقابل الديانات غير المسيحية أي الديـن المحدد سواء كان دين الطبيعة أو دين الفردية الروحية. وإذا عرفنا أن الدين المطلق عند هيجل هو الدين الذي ينكشف أو دين الوحي عرفنا أيضا أنه يعتبر كل الأديان غير المسيحية التي يُدخلها تحت اسم الدين المحدد ديانات تاريخية محضة بلا وحي. وإذا عرفنا ثانيا أن هيجل في حديثه عن دين الطبيعة إنما يقصد الشعوب الشرقية، وفي حديثه عن دين الفردية الروحية إنما يقصد اليونان والرومان، وفي حديثه عن الدين المطلق إنما يقصد الشعوب الاوروبية الكاثوليكية بوجه عام والجرمانية (البروتستانتية) بوجه خاص لاسيما وهو يذكر دائما «نحن البروتستانت» في مقابل الكاثوليك، عرفنا أنه يخلط بين الـدين والحضارة أو بين المسيحية والغرب[٢٦]، ويمكننا القول دون حرج بأن ترتيب هيجل لتطور الأديان ابتداء من ديانات الشرق القديم مارا بالديانة اليونانية والرومانية حتى الدين المسيحي ليس حكما علميا على جوهر هذه الأديان بقدر ما هو تعبير عن فكرة مسبقة لديه، وهو أن الامبراطورية الجرمانية وريثة الحضارات القديمة، وأن المسيحية هي الدين المطلق، وكل ما هو سابق عليها مجرد مراحل تمهيدية لها، وأنه يعبّر بذلك عن شعوره القومي وعن رغبته في إعطاء أساس تاريخي للدولة، كما يعبّر عن حماسه للعصر وإعتباره آخر العصور. وإذا تساءلنا: هل يتبع تطور الدين أو التاريخ أو الحضارة أو الجمال أو القانون أو الفلسفة تطور الروح أو الفكرة المطلقة أو بعبارة أخرى هل يقوم تطور الدين على أساس نظري من تطـور الـروح أو الفكـرة المطلقة أم أن هيجل نظّم تطور الدين أولاً ثم وفق تطور الروح أو الفكرة عليه؟ والحقيقة أنه في كلتا الحالتين فـإن هيجل مقرّظ للمسيحية وللامبراطورية الجرمانية وإن فلسفته النظرية تعبّر عن هدفه، صاغها كي تخدم تطبيقاته، فالنظرية لديه تطبيق مستتر والتطبيق لديه نظرية مقلوبة.

ولم يُدخل هيجل الاسلام في حسابه كمرحلة مستقلة في تطور الدين، وذكر كل الديانات تقريبا: الفتشية في أفريقيا، والتاوية في الصين، والبوذية والبرهمانية في الهند، والزرادشتية والمانوية في فارس، واليهودية والديانة الاغريقية والديانة الرومانية والمسيحية. لم يشر هيجل إلى الاسلام إلاّ عرضاً في معرض حديثه عن الديانات الشرقية، فمرة يتحدث عن المحمدية ومرة ثانيـة عن المسلمين، ومرة ثالثة عن الأتراك، ومرة رابعة عن العرب، وخامسة عن أفريقيا. وسادسة عن آسيا الغربية أو عن كل دين غير أوربي. وأهم ما يذكره عن الاسلام قضيتـين: التوحيـد المجرد والتعصب!! فالاسلام لديه دين الواحد المجرد أو دين الايمان البسيط الذي استطاع بفضل هذه البساطة الإنتشار بين الشعوب[٢٧]. وهو دين الوحدة، ويعني بها وحدة الوجود كما ظهرت عند جلال الدين الرومي[٢٨]، لذلك رفض الاسلام كل مظاهر التشبيه أو التجسيم، كما حرّم التصوير

(٢٦) I, p. 210 et p. 215.

(٢٧) II, p. 102.

(٢٨) II, p. 37 et p. 45.

والتماثيل، بل ويذكر هيجل حديثا مشهورا على أنه واقعة حدثت بين أحد الاتراك الذي رفض سمكة رسمها أحد الأحباش لأن السمكة ستتهمه يوم القيامة بأنه لم يعطها روحا[٢٩]. فالله عند المسلمين ليس إلهاً عيانيا وليس له مضمون، لذلك ركّز المسلمون على الجانب الانساني للمسيح وأنكروا الجانب الإلهي[٣٠]، ولكن يتصف بصفات الغيرة كما هو الحال عند اليهود[٣١]. والقضية الثانية هي التعصب ونفي الحرية فالتجريد في رأي هيجل لابدّ وأن يؤدي إلى الصورية والصورية إلى نفي الحرية، ونفي الحرية إلى التعصب، فالاسلام عند هيجل دين الضرورة ونفي للحرية أو إثبات لحرية صورية بلا مضمون. دين التوحيد دون الحرية بعكس المسيحية دين التثليث والحرية![٣٢] صحيح أن الاسلام دين الخشوع ولكن الخشوع أدّى إلى التعصب، كما هو الحال عند اليهود، فهو دين لايسمح بالتوسّط أو بالجماعة أو بالاشتراك مع الآخرين. لقد رفض الاسلام الشعوبية ولكنه، في رأي هيجل، وقع في التعصب والصورية[٣٣]. وقد نتج عن وجهة النظر الإلهية المجردة ترك الإستدلال والرأي المسبب القائم على الغايات[٣٤]. ويرى هيجل أخيراً أن غاية الاسلام السيادة على العالم، كما هو الحال في دين الغائية (الديانة الرومانية) ولكنها سيادة الواحد المجرد، لذلك لم يعرف المسلمون إلاّ الحروب ولم يعرفوا المعاهدات أو السلام أو إحترام ممتلكات من هم أقل منهم، والحقيقة أن الاسلام بريء من كل ذلك ولايقصد هيجل من حديثه هذا إلاّ الأتراك وصورتهم في أذهان الأوربيين.

ويتناول هيجل كل دين في جوانب ثلاثة: الأول الفكرة Notion أي درجة تطور هذا الدين من التطور العام للدين الذي هو أيضا تطور الروح أو الفكرة أو العقل. والثاني، التمثُل Représentation religieuse وهو كيفية ظهور هذا الدين على مستوى الفهم في صور ذهنية، أي التعبير الحضاري عن هذا الدين عند هذه الجماعة في هذه اللحظة وفي هذا المكان، والثالث، العبادة Culte وهي كيفية ممارسة هذا الدين في حياة الفرد والجماعة.

(١) الدين المحدّد:

الدين المحدّد، أو الدين المحدود، أو الدين المعينّ أو الدين المتعين هو على مـا يقول برجسون دين الشعوب البدائية أو الدين الثابت على أساس أن أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية التي ظهر فيها هذا النوع من الدين أقلّ تطوراً في سلم الحضارة من أوربا التي انتشرت فيها المسيحية أي الدين المطلق. ويشمل الدين المحدّد مجموعة من الأديان يسميها هيجل مع جوتـه أيضا الديانات الاتنولوجية أي ديانات خارج الفكرة وهي الديانات الشرقيـة الافريقيـة (الفتشية)،

---

(٢٩) I, 326, II, p. 280.

(٣٠) IV, p. 148 et p. 210.

(٣١) III, p. 19.

(٣٢) III, p. 27, IV, p. 77.

(٣٣) III, p. 71, p. 81, p. 83, IV, p. 143, p. 147.

(٣٤) III, p. 124.

والصينية (التاوية)، والهندية (البوذية والبرهمانية)، والفارسية (المانوية والزرادشتية)، والمصرية القديمة (دين السر)، وهذه كلها تدخل تحت مجموعة واحدة وهي الدين الطبيعي، ثم اليهودية (دين الجلال) واليونانية (دين الجمال)، والرومانية (دين الغائية)، وهذه الثلاثة الاخيرة تدخل تحت مجموعة ثانية وهي دين الفردية الروحية.

(أ) الدين الطبيعي:

ويسميه هيجل أيضا الدين المباشر، ويعني به دين الحس المباشر أو الدين الذي تمحي معه حرية الفرد. لأنه دين خارج الفكرة، والفكرة تقضي بأن يكون الأنسان حرا، ومن ثمّ لم يكن الافريقيون والآسيويون أحراراً لأنه ليس لديهم شعور بفكرة الانسان! هو الدين الذي تتوحّد فيه الروح مع الطبيعة، وبالتالي لاتكون الروح حرة. ثانيا هو دين يقوم على الخيال أو على التاريخ أي دين معارض للعقل والروح معا، ثالثا، هو دين يبدأ بالخطيئة أو بالسقوط أو بالطرد من الجنة جزاءً على ممارسة الحرية وايثار الإختيار الحر. الفردوس المفقود قائم على الصُدْفة وعلى الفعل التعسفي والمزاج الشخصي خارج الحياة الانسانية(٣٥). يستعمل هيجل إذنْ هنا لفظ «الطبيعة» استعمالا خاصا للغاية خارج نطاق الفلسفة الحديثة، فالدين الطبيعي على ما هو معروف في عصره دين الحرية الذي استطاع تحرير الشعور الديني من العقائد والمعجزات والأنظمة الكهنوتية. ظلّ هيجل كانطيا في تصوره لتعارض الحرية والطبيعة، فالحرية ميدان السلوك الخلقي والحتمية ميدان الطبيعة، ولم يأخذ الطبيعة بمعنى الدين الطبيعي عند هيوم أو روسو. والطبيعة أيضا ليست بالضرورة مضادة للعقل، كما هو الحال عند هيجل، بل إن الطبيعة عند فلاسفة القرن السابع عشر رمز للعقل والفطرة، كما يتضح في النور الطبيعي الذي يستطيع الوصول إلى الله، كذلك يفترض هيجل أن الدين الطبيعي لابدّ وأن يقول بالخطيئة الأولى، في حين أن الدين اليوناني وهو أيضا دين الطبيعة، كما يتضح في الشعر، لايعرف الخطيئة الأولى، كما أن الدين الطبيعي عند روسو يقوم على البراءة الأصلية. لقد استعمل هيجل لفظ «الطبيعة» استعمالا خاصا قضى به على أهم مكاسب الفلسفة العقلية وفلسفة التنوير في تصورهما للطبيعة كعقل وحرية وبراءة.

وإذا رجعنا إلى لحظات الدين الثلاث: الفكرة والتمثُل الحسي والعبادة وجدنا أن الدين الطبيعي من حيث الفكرة يقوم على تصور واحد للكون وهو وحدة الوجود أي وجود اللانهائي في النهائي بطريقة مباشرة أو على ما يقول جاكوبي: الله هو الوجود في كل موجود على عكس بارمنيدس، فالوجود لديه هو الواحد أو هو الكل، وهو فكر أكثر نقاء من جاكوبي وبهذا المعنى الثاني لايكون سبينوزا من أنصار وحدة الوجود بالمعنى الأول عند جاكوبي أو الدين الطبيعي لأنه يقول إن ما هو موجود هو الجوهر المطلق وما سوى ذلك أحوال له. أما التمثل الحسي لدين الطبيعة فهو اعتبار أن الطبيعة هي الله، كما هو الحال عند سبينوزا، كما فكر فيها طاليس قديما، فالطبيعة هي الموجود المباشر، وما يهم فيها هو قوتها وما يحركها هو الحياة الكامنة فيها. وقد تكون

(٣٥) II, pp. 7-33.

الطبيعة الحيوانية كالقط وعجل ابيس في مصر، والقرد والفيل والبقرة في الهند، والانسان، ولاي لاما في الهند. . الخ. أو تأثير الطبيعة المشخّص مثل سيبيلا Cybèle أو باخوس. أما العبادة فتقوم على السحر والإتحاد عن طريقه بالوجود وتقديم القرابين وممارسة الطقوس التي تقوم على الخرافة[٣٦].

ويشمل الدين الطبيعي مجموعات ثلاث: دين السحر، ودين الجوهر، ودين الذاتية المجردة. أولاً: دين السحر ينقسم بدوره إلى دينين: دين السحر المباشر كما هو الحال عند قبائل الاسكيمو والشعوب الأفريقية، دين السحر غير المباشر أو التموضع الصوري كما هو الحال في الصين.

١ ــ يقوم دين السحر المباشر على الخوف من الله وعلى الرغبة في السيادة المباشرة على الطبيعة بالإرادة السحرية وليس بالصلاة، وفرق بين الصلاة والسحر، هذا الفرق الذي لم يره كانط، فالصلاة خطاب إلى إرادة مطلقة، في حين أن السحر يتبع طبيعة الانسان ورغباته. ودين السحر المباشر أقدم صور الدين، وأكثرها بربرية، وأشدها فظاظة ووجد عند الشعوب المتوحشة الغليظة، ليس لدى هؤلاء أية فكرة عن الروح، أو عن الموجودات العُلوية، أو أي جوهر معارض لوجودهم التجريبي، أو خلود النفس أو خلود الروح، وهي شعوب تكرم الشمس والقمر دون عبادتها، ولاتعبد صورة لأي حيوان. تستعدي الموتى وتنبىء عن المستقبل. فالاسكيمو احط درجة من درجات الشعوب مع الشعوب الأفريقية والصينية والمغولية! وقد قال هيرودوت من قبل: «كل الافريقيين سحرة»، وهو سحر أكثر دقة يتمّ في مكان معين وبطقوس معينة، ويكوّن الصورة الأولى للدين[٣٧].

٢ ــ أما السحر غير المباشر التموضــع الصوري فإنه يحتوي على درجة من الوعي بالذات، وتكون فيه الذات مستقلة نسبيا عن الموضوع. وتمارس العبادة الحرة. والتموضع هو ايمان الانسان بقوة مستقلة خارجة عنه في حيوان (الفتشية) تُسمى شيطانا أو جناً، وبها يتمّ التوسّط من أجل استدعاء ارواح الموتى، وقد وجد هذا السحر غير المباشر في الصين، في دين الفو Fo، خمسون سنة قبل الميلاد، وفي التاوية Taoisme ولكن الدين الرسمي للدولة كان دين السماء، دين تيين Tien الذي يحكم بمساعدة الجن وهي أرواح الموتى، والتاوية ترسم الطريق الصحيح كما رسمه كونفوشيوس الذي كان معاصرا لفيثاغورس، والصينيون هم أكثر شعوب الأرض إغراقا في الخرافة[٣٨].

ثانيا، دين الجوهر ويشمل بدوره على دينين: دين الموجود بذاته ودين الخيال.

١ ــ ودين الموجود بذاته هو أول تحديد حقيقي لله، وهو ما أدركه سبينوزا بالفكر، ولكنه في هذا الدين يوجد في صورة حسية مشخصة في تاو أو بوذا أو فو في الصين أو في منغوليا أو في

(٣٦) II, pp. 34-63.
(٣٧) II, pp. 64-71.
(٣٨) II, pp. 71-96.

التبت، هذا الموجود في ذاته هو أقرب إلى العدم واللاوجود. الله هو العدم، مبدأ مجرد خالص، سماه القدماء العقل عند أنكساجوراس، وسماه المحدثون الحَدْس عند شلنج لأن الله عنده هو العقل الحدْسي، وهذه هي وحدة الوجود بالمعنى الخاص التي تفصل الشرق عن الغرب، الشرق صاحب الوحدة المجردة، والغرب صاحب الذاتية الخالصة. وقد ظهرت وحدة الوجود عند أبيقـور، فالله لديه موجود بالفعل في الأشياء حتى في الخنازير! وتكون العبادة عن طريق التأمل المستمر والعزلة والإغراق في هذا الخواء المطلق حتى يصل الانسان إلى حالة اللامبالاة المطلقة بكل ما يحيط به، هذا الخواء هو المطلق بعينه الذي يصل الانسان إليه وهو في حالة النرفانا حيث يتحد بالله ويصبح بوذا أو براهما. ونجد في هذا الدين عقيدة تناسخ الأرواح(٣٩).

٢ - أما دين الخيال Fantasie فإنه يؤكّد أيضاً وجود جوهر مستقل يحفظ كل شيء وتمحي فيه الذات الفانية فبراهما هو كل شيء وكذلك فشنوا وسيوا، ولكن يأتي الخيال لتمثيل الأشياء في صورة انسانية أو حيوانية، ويصبح العالم الإلهي من خلق الخيال. ويوجد التمثُل الحسي لهذا الدين في الهند وإلى حد ما عند اليونان، وهذه الصورة الانسانية هي المظاهر الأولى للتجسد المسيحي. وتكون العبادة من أجل الإتحاد ببراهما، وهو الخير والعدل، وهي عبادة بلا طقوس أو معابد أو مذابح بل بالفكر وحده، وهو أعلى صور النشاط الديني ويكـون غياب الذاتية في هذا الدين هو أول درجات ظهورها(٤٠).

ثالثاً، دين الذاتية المجردة ويشمل بدوره على دينين، دين الخير والنور، ودين السر.

١ ــ ويوجد دين الخير والنور في الديانات الفارسية خاصة في المانوية التي تبدأ بتصارع مبدأي الخير والشر أو النور والظلمة، فالله هو الخير والنور ويكون في صراع مع الشر والظلمة، وتكون العبادة في أن يحيا الانسان حياة الخير والنور، وأن يبتعد عن حياة الشر والظلام(٤١).

٢ ــ أما دين السر Enigme فهي الديانة المصرية القديمة، تظهـر فيها الـذات الإلهية وصفاتها، فالله ذات. وهنا تتحد الجوهرية والذاتية، والذات رمز للمجرد، ولاتوجد معجزات بل أشياء رائعة مع الايمان بالخلود والبعث، وتكون العبادة لمظاهر الذات في الحيوانات مثل عجل أبيس أو لأرواح الموتى التي لأجلها بُنيت الأهرامات. وقد انتجت العبادة أعمالاً فنية رائعة، فالفن الحقيقي هو الفن الديني لأن نشأة الفن مشروطة بالذاتية الروحية، كما هو الحال في فن التصوير في المسيحية الكاثوليكية، ويعقد هيجل مقارنات عديدة بين الأساطير المصرية القديمة والأساطير المشابهة اليونانيـة أو الفارسيـة، وينتهي إلى أن سر الديانـة المصريـة في لغز أبي الهـول أي الانسان(٤٢).

(٣٩) II, pp. 97-112.

(٤٠) II, pp. 112-148.

(٤١) II, pp. 149-159.

(٤٢) II, pp. 160-187.

ويُلاحظ أن تقسيم هيجل للديانات الشرقية ليس تقسيما جامعا مانعا، فدين الخيال موجود في الديانة الهندية واليونانية على السواء، كما تدخل التاوية في دين السحر وفي دين الجوهر في آن واحد، كما تتراوح الديانات الهندية كلها بين دين الجوهر ودين الواحد. وقد استقى هيجِّل معلوماته هذه عن الديانات الشرقية والشعوب الشرقية الآسيوية والافريقية من كتب الرحالة والمستكشفين والمبشرين (الكابتن باري Parry والمبشر كافازي Cavazzi) وهي كما نعلم مادة مصاغة بعقلية أوربية صرفة، وقائمة على تحيز سابق، حيث ينظر إلى ا لشرق نظرة التخلف ليس فقط في الحضارة بل أيضاً في التكوين الجسمي! ولايهم هيجل من الديانات الشرقية إلاّ أن يبين أن التجسد قد وجِد في الشرق القديم، وبالتالي فهو حقيقة أبدية، ولكنه وجِد في صورة تشبيهية وتجسيمية ولم يوجد كحقيقة إلاّ في المسيحية(٤٣).

(ب) دين الفردية المحدّد:

فإذا كانت اللحظة الأولى، أي الدين الطبيعي، قد وضعت الروح في الطبيعة فإن اللحظة الثانية ترفع الجانب الروحي على الجانب الطبيعي، وترجّح الروح على الطبيعة، وتعطي الأولوية للفكر على الأشياء. تصبح الطبيعة مجرد مظهر في مقابل الحقيقة أو عارض في مقابل الجوهر، ويبدو ذلك في صورتين: الأولى وجود اله واحد مجرد يعلو على الطبيعة، والثانية تصور الطبيعة إلهاً أو تأليه الطبيعة، الصور الأولى تعطي الله المجرد، والثانية تعطي الفردية، الأولى تعطي إلهاً واحداً والكل خاضع له، والثانية تعطي الانسان وإرادته الحرة الخاصة، ثم تنشأ صورة ثالثة من مضمون الفكرة على أنها غائية الطبيعة ولكنها غائية متناهية، فالغاية تعني النهاية كما هو الحال عند كانط(٤٤). أي أنها غاية خارجية لاباطنية لأن الغائية اللانهائية الباطنية هي غائية الروح أو الفكرة التي تتحق بذاتها ولذاتها، فالصورة الأولى هي دين الجلال وهي الديانة اليهودية، والصورة الثانية هي دين الجمال وهي الديانة اليونانية والصورة الثالثة هي دين الغائية وهي الديانة الرومانية.

١ ــ ودين الجلال هو دين الواحد أو القدرة المطلقة أو المحكمة. لقد ظهر الله كماهية في الكون يتصف بصفات العدل والخير، ويتعين بعظمته التي تجلّت في الشعب المختار. وهو الذي يحافظ على وجود العالم في البداية والنهاية، ومن ثمّ فالأشياء ليس لها قيمة أو استقلال في ذاتها، فهي متناهية مخلوقة ومحفوظة، وتحدث في العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجىء في الطبيعة. ويقوم الدين على ثنائية الحلال والحرام، وعلى القانون الجنائي وعلى أفكار الخير والشر والذنب والعقاب والإغراء والخطيئة كما هو واضح في قصة آدم وحواء، والعبادة استعدادات شعورية ولكنها صورية تقوم على الخوف والرهبة والرغبة والتهديد أو تتم بالأضاحي والقرابين. والحقيقة أن وصف هيجل للديانه اليهودية غير صحيح في كثير من الجوانب. فمن المعروف أن الديانة اليهودية ديانة حسية بالرغم من أنها دعوة للواحد المجرد. لقد حاول التوحيد رفع الشعور اليهودي من

(٤٣) I, p. 141, II, p. 9 et p. 51.

(٤٤) انظر ذلك في تعبير كانط... La fin de toutes choses

حسيته وماديته أو من ثقله Torpeur الطبيعي على حد قول برجسون، ولكن المحاولة انتهت بالفشل، وتغلّبت طبيعة الشعب اليهودي على التوحيد. لقد منعت الطبيعة المادية اليهودي تصوره للتوحيد وتغلّب الحس على التجريد كما لاحظ علماء الأديان الذين درسوا تاريخ بني اسرائيل مثل رينان وترسمونتان وجيتون وغيرهم، فالأرض الموعودة والمعبد وتابوت العهد وعبادة الأصنام والتعاويذ والشعائر كلها مظاهر حسية غلبت على التوحيد المجرد. أما اعتبار بني اسرائيل هم الشعب المختار فهو ما رفضه مفكروا اليهود الأحرار مثل سبينوزا، فهناك ميثاق أبدي مطروح على الجميع، ميثاق النبوّة والوحي، كما رفضه القرآن بعد نقض اليهود للميثاق وعصيانهم لله وقتلهم الأنبياء. لقد أرسل الله الرسل لبني اسرائيل لتميزهم بخصائص الشعب وبروح الجماعة، ولكن بعد ضياع الشعب والعصيان ونقض الميثاق لم يعد للميثاق القديم أي وجود. هذا بالاضافة إلى أن هيجل يضع الدين اليهودي مع دين الفردية الروحية أي في اللحظة الثانية من الدين المحدّد قبل المسيحية أي دين الوحي، مع أن اليهودية دين موحى به كالمسيحية والاسلام على السواء. يضع هيجل اليهودية كدين تاريخي مع باقي الديانات الشرقية جميعا في مقابل المسيحية، التي هي وحدها دين الوحي[٤٥].

٢ ــ أما دين الجمال، أسوة بتفرقة كانط بين الجمال والجلال، فهو دين الضرورة الكونية التي عبّر عنها الشعراء في مقابل الحرية الفردية التي عبّر عنها الفلاسفة في اليونان، وهي ضرورة مطلقة مجردة أو هي القدر البارد المجرد Fatum كما تصوره القدماء. ولكن هذه الضرورة هي صورة الحرية، ومن ثمّ ظهرت من خلال الضرورة الذاتية والأخلاقية والتعبير عن الوجود في عمل فني يعبّر عن الروح، والضرورة هي الله والله هو الضرورة، والفكرة هي الصورة الانسانية للضرورة، فالانسان هو الفكر المطلق. وقد تمثّلت الديانة اليونانية الله على انه انسان عياني، أي الله في صورة انسان، وهي صورة أخرى سابقة على التجسّد المسيحي، ولكن الانسان كان هو الانسان لا الانسان الضروري. وتعبّر الآلهة في الديانة اليونانية عن قوى الانسان والطبيعة، وعن الإنفعالات وذلك عن طريق الخيال، ففي الأساطير اليونانية يبدو تشخيص الطبيعة، والتوحيد بين الروح والطبيعة، بل خضوع قوى الطبيعة إلى قوى روحية. وآلهة اليونان فردية، فزيوس إله السياسة والقوانين والسلطات، والانسان هو الحرية والعقل كما هو واضح من أسطورة بروميثيوس رمز الانسان الحضاري. ولكن الضرورة أعلى من الآلهة وتقضي على كل ما سواها. وبالتالي عرفت الديانة اليونانية طرفي النقيض: العمومية والفردية، الضرورة والحرية، التجريد والذاتية كما وضح ذلك أيضا في منطق أرسطو (المنطق الصوري والطبيعة الحية أو البحث عن الضروري والفردي). والخلق عند اليونان خلق شعري، فالآلهة من صنع الخيال أو من عمل المثّالين، خلاصة القول أن الديانة اليونانية أعطتنا حقائق أربع: الأولى أن الروحية في الضرورة، والثانية أن الفكرة Idée ليست عنصراً في الفكر بل مجرد مِثال، والثالثة تراجع العنصر الطبيعي وزيادة الجانب الروحي، والرابعة اكتشاف الصور لا الحقائق. أمّا العبادة فإنها تتم بالعاطفة والسمو بالشعور

(٤٥) III, pp. 49-91.

والعلاء بالروح، ولكن المصالحة الحقيقية تتم عن طريق العدالة، فالعدالة تلغي الضرورة، وتتم المصالحة عند الشعراء بالتراجيديا والتطهير، وتكون العبادة أيضا في الحياة المشتركة مع الآلهة، فالانسان هو الذي خلقها «أيها الانسان! إنك بالانفعالات قد خلقت الآلهة»، والانسان أهم موضوعات الشعر عند الشعراء، والفلسفة عند الفلاسفة. ظهر الانسان على أنه عقل وحرية، ومن ثمّ تصوّر الفلاسفة العبادة على أنها إدراك العقل لجوهر هذه القوى الشاملة في صيغة الفكر كما فعل أفلاطون في نظرية المُثُل أو على أنها ممارسة للفضيلة، ولو أن هيجل يتحدث عن دين الشعراء أكثر مما يتحدث عن دين الفلاسفة(٤٦).

٣ ــ أما دين الغائية فإنه يضم الجلال والجمال معا كما هو الحال في الديانة الرومانية التي أخذت من اليونان ومن الفكر الديني الشرقي في آن واحد. والغاية النهائية هنا هي الدولة وهنا ينتقل الدين من الذاتية إلى الموضوعية، ومن النظر إلى العمل، وليس للانسان غايات مخالفة للغايات الإلهية وتتم العبادة عن طريق الايمان بالدولة والانخراط في الجيش. ويعترف الدين بإله شامل وقوة مطلقة تماثل قوة الامبراطور. ولكن عيب هذا الدين أن الغائية فيه خارجية محضة وأن المؤمنين أنانيون. والحقيقة أن الديانة الرومانية لاتبعد كثيرا عن الديانة اليونانية من حيث الأساطير. ولكن هيجل يأخذ الديانة اليونانية من الأساطير وإلى حدٍ من الفلاسفة ويأخذ الديانة الرومانية من الحياة السياسية ويترك الأساطير والفلسفة جانبا مع أن اليونان أيضا لهم تصورهم للدولة. كما أن الغائية لاتقتصر على ديانة معينة بل هي شائعة في كل دين وفي كل حضارة(٤٧).

(٢) الدين المطلق:

الدين المطلق هو نهاية تطور الأديان كلها وهو، في رأي هيجل، الدين المسيحي أو دين الوحي أو الدين الذي يتكشّف. فهو الدين المطلق لأنه استطاع أن يتجاوز حسية الدين الطبيعي وماديته كما استطاع ايضا أن يتعدى صورية دين الفردية الروحية وضرورياتها. وهو دين الوحي لأنه هو الوحيد، في رأي هيجل، الذي تلقى رسالة من السماء أي أنه دين الكلمة. وهو الدين الذي ينكشف أو الذي يظهر باعتبار أن الكلمة في المسيحية ليست كلمة لغوية تحمل معنى وتشير إلى شيء، بل كلمة كونية تظهر في التاريخ، وتتجسّد في شخص معين وهو المسيح، ومن ثمّ يكون الكون كله مظهراً للكلمة، وهذا كله متضمن في الكلمة الالمانية Offenbarung التي تعني وحيا أو كشفا في آن واحد. يظهر الدين في هذه المرحلة كموضوع لذاته وبذاته، وهو دين الروح لذاتها وبذاتها، فالدين هو وعي الروح بذاتها، أي أنه هو الفكرة. وقد كانت كل الديانات السابقة قاصرة على الذاتية الروحية المتناهية أما الدين المطلق فهو الذاتية الروحية اللامتناهية. الدين المطلق وضعي وروحي معا، أو كما يقول الأصوليون المسلمون، تنزيل وتأويل، ولاتهم المعجزات في الدين المطلق، بل تهم شهادة الروح الباطنية، لذلك أدان المسيح الايمان عن طريق المعجزات، وأشاد بالايمان عن طريق الروح(٤٨).

---

(٤٦) III, pp. 91-155.

(٤٧) III, pp. 156-195.

(٤٨) IV, pp. 13-37.

ويقوم الدين المطلق على التثليث: ملكوت الآب، وملكوت الابن، وملكوت الروح.

١ ـ فملكوت الآب هو أن يكشف الله عن نفسه ويوحي بكلمته. وتعني فكرة الله وحدة الفكر والواقع كما هو معروف في الدليل الانطولوجي على المستوى الصوري، فالفكرة ذاتية، والذاتية واقع، وحل تعارض الفكر والوجود يتمّ في الذاتية، فالفكرة بلا موضوعية تمثل فارغ. الله ليس فكرا بل الفكرة (بألف ولام التعريف) أي الواقعة المطلقة أو المثال المطلق، ويكون عيب الدليل الانطولوجي حينئذ أنه لاجدل فيه. وإذا كان الله هو الفكرة فإن الفكرة هي التثليث، وكما تتطور الفكرة يتطور التثليث وذلك لأن الوجود هو مضمون الفكرة. تتطور الفكرةمن الذاتية إلى الموضوعية ثم إلى الذاتية الموضوعية وكذلك يتطور التثليث من الآب إلى الابن ثم إلى الروح، وتكون علاقة الآب بالابن علاقة الحب الابدي. ويظهر التثليث في الحياة كدورة من الفكر إلى التمثل ثم إلى الذاتية، أي من خارج العالم إلى العالم ثم إلى المكان الداخلي، أو من الماضي إلى الحاضر ثم إلى المستقبل. هو حياة لأنه خارج عن الذهن والتجريد والصورية، وهو عياني لأنه حقيقة. لم يستطع القدماء إدراك التثليث إلّا بالخيال أو بالتجريد حتى يعقوب بوهمه فإنه تصوره على أنه خيال مختلط بالحقيقة. ولكن التثليث حياة ولاينكشف إلّا فيها. يرفض هيجل إذنْ إدخال الأفكار الفلسفية في لب العقيدة المسيحية خاصة الاتجاهات الإشراقية والغنوصية(٤٩).

٢ ـ وملكوت الإبن هوأولاً عالم الخلق والانسان والخطيئة، وثانيا عالم الانسان والمصالحة، الأول يمثّل حركة السقوط والطرد والحرمان، والثاني عالم الرفع والرجوع والفداء عن طريق الابن. فالخلق يتبعه المحافظة على العالم الذي هو لحظة من لحظات الفكر. في العالم الأول ينشأ الانسان في الحالة الطبيعية كانسان مباشر تجريبي خارجي، خاضع للظروف الطارئة، غارق في الحس، لم يكتشف الفكر بعد، وبعد الفداء بالابن يتحوّل الانسان إلى انسان متوسّط داخل الفكر، ويكشف الذاتية والحرية. وأخيراً يتغلّب الخير على الشر، والبعث على الفناء، فالخلود وسيلة لرتق الفصم الأول(٥٠).

٣ ـ أمّا ملكوت الروح فإنه عالم الكنيسة. والكنيسة لدى هيجل هي الأمةأوالجماعة Communauté فمعنى القول بأن المسيحية دين الروح أنها دين الجماعة الانسانية. وأول عمل للروح في الجماعة هو تحديد ذاتيتها عن طريق الشعائر. والشعائر المسيحية، في رأي هيجل، مخالفة لشعائر الديانات الشرقية، فالأولى تحيي الروح، وهي فعل حر، أما الثانية فتفرغ الروح من مضمونها، وهي فعل جبرى اضطراري. الأولى فعل فردي، فيها ترتفع الفردية حتى تصل إلى الله، والثانية فعل عام، لاتعلو فيه النفس فوق الطبيعة. لذلك كانت عقيدة خلود النفس في المسيحية عقيدة جوهرية بفضل المسيح، موته، وآلامه، وصعوده إلى السماء. والعمل الثاني للروح

---

(٤٩) IV, pp. 41-85.

(٥٠) IV, pp. 88-166.

هو تكوين الجماعة وتأسيسها على يسوع المسيح ابن الله الذي أرسله إلى العالم وحقيقة يسوع الناصري الجليلي ابن النجار. أما العمل الثالث للروح فهو وجود الجماعة، فالجماعة هي الروح الموجود، أي وجود الله من حيث هو جماعة. تبدأ الجماعة بالايمان وهو صورة الحقيقة الموضوعية ثم تأتي التعاليم وتلعب دورا هاما في انشاء العواطف والانفعالات. والجماعة هي الكنيسة، ويبرر هيجل وجودها وفكرها وأعمالها مثل طقس العِمَاد ويغرق في العبارات الفعلية للاهوت العقائد[٥١].

وهنا في آخر المطاف، يبدو هيجل على حقيقته، ويكشف عن غرضه وهو الدفاع عن المسيحية وعلى رأسها عقيدة الصلب والفداء، ويغيب عنه الجانب النظري، ويظهر الجانب العقائدي الرسمي. فبالرغم من محاولة هيجل السابقة تحويل العقائد إلى أفكار، وتخليه إلى حد كبير عن لغة اللاهوت، إلاّ أنه عاد في «الدين المطلق» وظهرت العقيدة على أوضح ما تكون، حتى في التقسيم الثلاثي الرئيسي له: ملكوت الآب، ملكوت الابن، ملكوت الروح، مما يدلّ على أن الغاية الأولى والأخيرة من فلسفة الدين هي تقريظ التثليث والدفاع عنه. كما ظهرت لغة اللاهوت المباشرة من تجسد وخلاص وفداء وخطيئة وطرد وحرمان وسقوط. بالإضافة إلى أن هيجل اعتمد على النصوص الدينية المباشرة، وكأنه أحد المفسرين للكتاب المقدس، واعتمد بوجه خاص على الإنجيل الرابع، انجيل يوحنا، المعروف بايمانه بالمسيح الكوني، وهو الكلمة المتجسِّدة، التي جعلها هيجل التصور Begriff في نهاية «علم المنطق». وبذلك قضى هيجل على ما هو معروف به من اتساق في الخطاب العقلي، خاصة وأنه يستعمل النصوص دون أي نقد تاريخي لها مع انه عاش في عصر ازدهار النقد للكتب المقدسة. إن هيجل يثبت حجة السلطة، سلطة النص والكنيسة، وأن السلطة هي نقطة البداية في كل معرفة لدرجة أن آخر جزء في فلسفة الدين غير مشجع على القراءة لأنه أدخل في باب اللاهوت العقائدي منه في الفلسفة.

خامساً ــ بعض النتائج العامة:

لّما كان الإشتباه الأساسي في الفكر الديني عند هيجل يجعل منه في آن واحد زعيم المجددين وزعيم المحافظين فإننا سنحاول، إجابة على هذا الإشتباه، استخلاص بعض النتائج العامة التي يمكن تأويلها سواء فيما يتعلّق بالجوانب التقدمية أو بالجوانب المحافظة في فكره.

(أ) بعض الجوانب التقدمية:

١ ــ وحّد هيجل على مستوى الفكر بين الديني Sacré والدنيوي Profane، وهي خطوة جريئة داخل الفكر الديني وخارجه لأنها تقضي على ثنائية الفكر سواء من ناحية المصدر أو من ناحية الجوهر والطبيعة أو من ناحية الغاية والهدف. فكل مقدس دنيوي وكل دنيوي مقدس. ليس للمقدس ميدان خاص منعزل عن باقي الحياة اليومية وإلاّ فإن المقدس يتحجّر ويتجمّد ثم

(٥١) IV, pp. 169-218.

يسير الدنيوي في طريقه الطبيعي وينتج مقدسه من ذاته. أو يعيش الإثنان في تواطؤ تام، تكون الحركة للدنيوي، ويُستعمل المقدس كغطاء وستار، ومن هنا تنشأ الإزدواجية في الفكر والنفاق في السلوك(٥٢).

٢ ــ وحّد هيجل على مستوى الواقع بين الفكر والوجود وبالتالي قضى على الثنائية التقليدية في المسيحية بين الروحي Spirituel والزمني Temporel، وهذه الثنائية التي انتهت إلى سيادة الروحي على الزمني عدة قرون حتى وجّهت الكنيسة الدول لخدماتها أو سيادة الزمني على الروحي حين استخدمت الدول الكنيسة لأغراضها وتبرير أفعالها، أو إلــى التواطؤ بين الروحي والزمني، والعمل من أجل المصالح المشتركة التي هي غالبا ما تكون مصلحة الدولة في السيادة أو مصلحة الكنيسة في التبشير.

٣ ــ استطاع هيجل تحويل الفكر إلى وجود، وكذلك تحويل الوجود إلى فكر، ومن ثمّ قضى على كل فرصة لإعادة المثاليات القديمة، والمذاهب الصورية المجردة، واصبح الفكر لديه هو العياني، والعياني هو الفكر، كما أصبح المجرد لديه هو الشيء الحسي المُدْرَك في الزمان والمكان المعينين والذي لم يدخل بعد في تطور الوجود العام. أي أن هيجل قضى على إنعزالية الفكر وصوريته وعلى حسية الواقع وماديته وأصبــح لديه شيء واحد نسميه الفكر أو الواقع فهما نفس الشيء وقد ظهر هذا التوحيد أيضا في فكره الديني.

٤ ــ بالرغم من أن العقل لدى هيجل مبرر للايمان إلاّ أنه استطاع إلى حد ما إخضاع الـدين للعقـل، وتحـويـل الـدين إلى فكـر، وجعـل تـطور الـدين مـوازيـاً لتـطور العقـل، وبـالتالي قضى عـلى كل الإتجـاهـات الإشـراقيـة الصـوفيـة، وعـلى كـل عقـائـد السـر التي لايستطيع العقل النفاذ إليها بالرغم من أن الفكرة لـديه نشـاط للروح كما هـو الحال عنـد الإشراقيين. وقد خرجت من هيجل بعض مدارس النقد العقلي للنصوص الدينية ولتاريخ العقائد بالرغم من أنه وقف منها موقفا معارضا لأنها تحلل الحرف وتترك الروح، وقد استطاع هيجل القيام بذلك وهو في أوج التيار الرومانسي في الدين والفكر والفن.

٥ ــ استطاع هيجل أن ينفذ إلى الدين وأن يرى فيه كل شيء. استطاع أن يجعل منه تطوراً للروح، ومنطقا، وجمالا، وفلسفة، وأخلاقا، وقانونا، وسياسة، وتاريخا... الخ. فالدين المطلق هو الوحي الشامل الذي يعمّ جوانب المعرفة الانسانية كلها. وبـالنسبة للفكـر الديني التقليدي يُعتبر هيجل أروع مثل على تفسير كل شيء بالدين، وفي نفس الوقت رؤية الواقع في حركته الخاصة. أو إنْ شئنا استطاع هيجل أن يعطينا وجهة نظر دينية شاملة بلا دين دون الوقوع في التزمت L'intégrisme، والمحافظة على القديم شكلا وموضوعا.

٦ ــ بينّ هيجل بما لايدع مجالا للشك تطور الدين، وأن الدين كأية ظاهرة انسانية أو

---

(٥٢) أنظر: «الإزدواجية في الشخصية والفكر الديني» في كتابنا «في فكرنا المعاصر».

طبيعية تتطور وتتغير مع الزمن. نشأ هيجل في عصر يؤمن بالتقدم، وبحركة التاريخ، وبأن الشيء الحاضر إنْ هو إلاّ عملية طويلة انتهت في هذا الحاضر، وان هذا الشيء إن هو إلا حصيلة تاريخ طويل. ربط هيجل بين الدين والتقدم، أو بين الله والتاريخ، وبينّ أن آخر مرحلة في الدين هي مرحلة العقل أو الحرية أو الذاتية أو الانسان كما فعل لسنج في تربية الجنس البشري. تطور الدين لاينفصل إذنْ عن تطور الإنسانية، وكلاهما قائم على قضية التقدم.

٧ ــ كشف هيجل عن أن الدين لابدّ وأن يظهر في حضارة، وأن الدين ليس كتابا أو وحيا أو عقيدة أو ايمانا بل هو تاريخ أو حضارة أو فكر أو فترة من الزمان. إذْ نشأت مع المسيحية الحضارة الجرمانية أو الاوربية بوجه عام، ونشأت مع الاسلام الحضارة الاسلامية... الخ. أي أن الحضارة لها مركز وهو الدين، حتى الحضارات الافريقية أو الآسيوية أي الحضارات التاريخية التي لم تنشأ على دين موحى به بل على دين تاريخي أو اتنولوجي على ما يقول جوته وهيجل. الدين جزء من الحضارة، والحضارة مظهر من مظاهر الدين. الدين فكر انساني، والفكر الانساني ينشأ على الدين وابتداء منه. الدين إذنْ جزء من فلسفة الحضارة كما هو جزء من فلسفة التاريخ.

٨ ــ بينّ هيجل إرتباط الدين بالفن، وبأن الفن تعبير عن الحدوس الدينية، وبأن الدين، على الأقل في إحدى مراحله، نظرة فنية للعالم، كما هو الحال في الدين اليوناني. لذلك كانت العواطف الرومانسية فنية ودينية في آن واحد، ووجد هيجل إثباتا لذلك عند صوفية المسلمين في فارس، والفن الرومانسي يعبّر عن العواطف الدينية خير تعبير. لقد استطاع الدين أن يعبّر عن نفسه في أعمال فنية شاهقة، في العمارة أو النحت أو التصوير، ولكن الدين المطلق يعبّر عن نفسه أصدق تعبير في الفن الشامل أي في الموسيقى والاوبرا.

٩ ــ استطاع هيجل في النهاية أن يجعل الدين مرادفا للحرية وللذاتية، وأن يبين أن تطور الدين من الدين المحدد إلى الدين المطلق هو أساسا الذاتية وليس الموضوعية الشيئية أو الصورية والتجريدية. وهو أيضا الحرية وليس الخضوع إلى سلطة ما. لذلك كان العصر الحديث عصر الدين لأنه استطاع إثبات الذاتية والحرية معا.

(ب) بعض الجوانب المحافظة:

١ ــ كانت مهمة هيجل كلها هي الدفاع عن المسيحية وتبريرها عقلا كما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط، وبالتالي يكون هيجل قد قام برجعة إلى الوراء إلى ماقبل ديكارت وليبنتز ومالبرانش والجانب الديني في الفلسفة الحديثة، ويكون كيركجارد أكثر منه صدقا في إعلانه رفض البحث عن أساس للعقيدة المسيحية، وقد تكون ثورة كيركجارد على هيجل لتبرير هيجل كل شيء عقلا حتى أنه لم يبق شيء في المسيحية يستدعي العجب أو الدهشة . بل إن كيركجارد يَفضِل هيجل لأنه هاجم المسيحية الرسمية والعقائد الكنسية والطقوس الدينية. جعل هيجل مهمة

فلسفة الدين تبرير المسيحية التاريخية وليس تصفيتها أو تنقيتها أو حتى إخضاعها للعقل، فتعقيل هيجل للدين هو في الحقيقة تبرير معروض على مستوى العقل.

٢ ـ قام هيجل بتبرير العقائد برمتها وعلى رأسها التثليث الذي جعل منه شعارا واضحا أو مستترا لفلسفته ولمنهجه، في حين أن الفلاسفة وعلماء الأديان قد درسوا العقائد في عصره دراسة تاريخية محضة لبيان نشأتها وتطورها، أو فسروها تفسيرا عقليا صرفا حتى يتفق مع العقل، ولكن هيجل جعل الايمان أساسا للعقل، أو جعل العقل خادماً للايمان، حتى أن هيجل ليُعتبر صاحب مدرسة في اللاهوت أكثر منه صاحب فلسفة في الأديان، وهذا ما حدث بالفعل، فقد كان هيجل السبب في نشأة كثير من المدارس اللاهوتية المعاصرة.

٣ ـ قام هيجل ايضا بتبرير وجود الكنيسة من حيث هي سلطة دينية أو زمنية. لقد حاول معظم المفكرين البروتستانت إقامة دين خالص، دين الروح Religion de l'esprit ودين ليس دين السلطة Religion d'autorite على ما يقول جوجيل Goguel وتميّز البروتستانت على الكاثوليك أساساً برفضهم للكنيسة الرومانية. لذلك نجد أن الفكر الديني عند هيجل رائج للغاية عند المفكرين الكاثوليك الذين يرونه أحد مفكري الكاثوليكية!

٤ ـ قام هيجل أيضا بتبرير الطقوس بكل مافيها من حسية وخارجية، حتى ليمكن أنْ يُقال عنه أنه فيلسوف الصلاة، في حين أن معظم المفكرين البروتستانت لايركّزون على هذا الجانب الخارجي المحض في العبادة، ويؤثرون التأمل الباطني لا الفعل الخارجي. وقد رفض كيركجارد كل هذا الجانب في المسيحية عندما لاحظ أنه ليس عن طريق طقس العِمّاد يتخلّص الرضيع من الشر، وليس عن طريق القدّاس الجماعي الأول يدخل الطفل في حظيرة المؤمنين، وليس عن طريق الغفران الأخير يضمن الميت دخول الجنة والحصول على المغفرة.. الخ.

٥ ـ توجد عند هيجل كثير من الأفكار الكاثوليكية فيما يتعلّق بالتاريخ المقدس، وبأهمية التراث وبالتاريخ كعامل ايجابي في كشف عقائد جديدة. لذلك نصب هيجل نفسه مدافعا عن مضمون الكاثوليكية، ومهاجما للوثر في نظرياته في تفسير الكتاب المقدس بالكتاب وحده، وفي الايمان الباطني الذي لايحتاج إلى السلطة، بل والذي لايحتاج إلى طقوس خارجية وهي ما سماه لوثر الأعمال. جعل هيجل نفسه عدوا للوثر في حين أن كيركجارد جعل نفسه لوثر الثاني!

٦ ـ عارض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض إستعمالها أو الإعتماد عليها مع أنه يستشهد بالنصوص لأنه يعتبر أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للروح، وليس على البحث العلمي، مع أنه لايمكن الإستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة. وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداءً من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وسبينوزا الوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلّق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها، وعصرها، وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس، وبفضل هذا

العلم امكن اعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي المضبوط، وليس على أساس عقائدي ايماني كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي. والعجيب أن هيجل في معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك في المدارس النقدية الهيجلية خاصة عند شتراوس وباور.

٧ ــ عارض هيجل فلسفة التنوير مع أنها من أعظم مكاسب الفلسفة الأوربية الحديثة. فقد استطاعت فلسفة التنوير سواء في ألمانيا أو في فرنسا خاصة جعل العقل أساس النقل على ما يقول المعتزلة وابن رشد وإخضاع الدين إلى حكم العقل، وبذلك استطاعت أن تدفع التيار العقلي الأوربي الحديث دفعة جذرية، وبعد أن كان في القرن السابع عشر خاصة عند ديكارت وليبنتز ومالبرانش مازال أسيرا للدين وخادما له. استطاعت فلسفة التنوير فرض سلطان العقل على الطبيعة، ورفض المعجزات، والايمان بقوانين الطبيعة، مما ساعد على نشأة العلم، وتأكيد النظرة الموضوعية. جعلت فلسفة "تنوير الإنسان مركز الكون، والتقدم غايته، والحرية جوهره، ولكن هيجل الذي أراد الرجوع بالعقل إلى الوراء، وتبرير المعجزات، والدفاع عن الدين، نصّب نفسه مهاجماً لفلسفة التنوير التي تُعتبر هي وفلسفة سبينـوزا أكثر الفلسفات الحديثة جذرية في الفكر الديني.

٨ ـ لايخلو فكر هيجل من عنصرية كامنة أو من قومية شوفينية، واعتبر الدين المسيحي هو الدين المطلق، وكل ما عداه ديانات محددة، كما اعتبر أن الامبراطورية الجرمانية هي وريثة الحضارة الانسانية، وأن كل ما عداها من حضارات إنْ هو إلّا مقدمات لها. جعل هيجل كل شيء يصبّ في المسيحية الغربية أو في الحضارة الأوربية، أو في الامبراطورية الجرمانية: الفن والتاريخ والفلسفة والجمال والأخلاق والقانون والسياسة، فلا غرو أن سُمي فيلسوف الدولة.

٩ ــ قيل عن هيجل أيضا أنه فيلسوف التبرير للأوضاع القائمة، وأنه قد رتّب الحضارات ونظّم التاريخ من أجل إعادة تثبيت الوضع القائم وقد يخفف من هذا النقد ما حاوله ماركيوز من إعادة تفسير النفي عند هيجل واعتبره رفضا سياسيا، ومن ثمّ كانت فلسفة هيجل في نظره أساسا فلسفة رفض لافلسفة تبرير، حتى يقضي على هذا الطابع، طابع تبرير الوضع القائم. فإذا كان هيجل يوحي بأنه لم يكن في الامكان أبدع مما كان، وبأن الحاضر نتيجة ضـرورية وحصيلة للماضي لايمكن تغييره، فإن الثورات التي تحدث في العصر هي التي تشير بأن الوضع القائم ليس هو الوضع النهائي والأخير.

٢ـ هيجل والفكر المعاصر*

يؤرّخ للفكر المعاصر حقيقة بهيجل إذْ أنه يفصل الفلسفة الأوربية إلى مرحلتين: الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت حتى كانط والفلسفة المعاصرة، ابتداء من هيجل حتى عصرنا الحاضر والذي يمثله سارتر والوجودية أو شتراوس والبنائية أو علماء علم اللغة العام. فهيجل هو في نفس الوقت حديث ومعاصر نجد لديه اكتمالا للفلسفة الحديثة وحلا لمشاكلها أو إلغاء لها وعلى رأسها هذه الثنائيات المتقابلة بين النفس والبدن، الظاهر والشيء في ذاته، النظر والعمل، المعرفة والأخلاق، المادة والصورة، الروح والطبيعة، أو على ما يقول هوسرل في «أزمة العلوم الاوربية» هذه الثنائية بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي كخطين يخرجان من ديكارت، الأول إلى أعلى والثاني إلى أسفل، وهي الثنائية التي جعلت الشعور الأوربي كفم تمساح مفتوح، كان القضاء على هذه الثنائية مهمة الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط: فشته وشلنج وشوبنهاور وعلى رأسهم هيجل الذي استطاع تجاوزهم جميعا خاصة فشته وشلنج في أحد مؤلفاته المبكرة[1]، كما ظلت مهمة الفلاسفة المعاصرين الذين حاولوا رفض أحد الطرفين وقبول الطرف الآخر أو الذين حاولوا ايجاد طريق ثالث بينهما.

ومما يدل على أهمية هيجل وارتباطه بالفكر المعاصر العدد الهائل من الدراسات التي خرجت في السنوات الأخيرة عن هيجل وفي فرنسا خاصة، وهي ليست دراسات بالمعنى التقليدي تشرح وتفسّر وتجمع وتؤلّف بين افكار هيجل لعرضها والتعريف بها كما يحدث في كثير من الرسائل الجامعية لدينا بل هي قراءات لهيجل واعادة تفسير له. أو إنْ شئنا تأويل لهيجل حسب مقتضيات العصر كما هو الحال في تأويل الكتب المقدسة وفي كل كتاب يوحي بأنه كتاب لكل عصر. فبعد

* الفكر المعاصر ـ سبتمبر سنة ١٩٧٠ العدد ٦٧ (عدد ممتاز / هيجل في القرن العشرين).

(١) «اختلاف المذهب الفلسفي عند فشته وشلنج» في: الطبعة الأولى، الترجمة الفرنسية بقلم ماري أوريا، باريس ١٩٠٢.

اكتشاف برجسون للحدس تم اكتشاف الحدس عند هيجل، وبعد تأكيد العصر الحاضر على جانب الوجود اكتشف هيجل فيلسوفا للوجود: فالحاضر يكشف عن الماضي ونجد فيه مالم يجده الناس فيه. وبهذا المعنى كان برجسون يقول دائما إنه أثر في أفلوطين لأنه بفضل فلسفة برجسون تم التعرّف على أشياء جديدة ما كان يمكن رؤيتها لولا فلسفة برجسون!

وبطبيعة الحال لايمكن ذكر كل شيء عن صلة هيجل بالفكر المعاصر، عما يتفق معه ويختلف فيه، بل سنكتفي ببعض الاشارات العامة أو ببعض رؤوس للموضوعات يمكنْ تناولها فيما بعدبشيء من التفصيل. ومع ما في التعميم من مخاطر مثل عدم الدقة أو اغفال الجزئيات التي تندّ عن التعميم إلا أننا آثرنا العام الذي كثيرا ما ننساه ونحن بصدد التحليلات الجزئية، أي أننا كثيرا ما نكون معاصرين وننسى هيجل نفسه عندما نبحث عن الجزء وننسى الكل، خاصة وأن استقصاءنا لصورة هيجل عند خمسة عشر من المفكرين المعاصرين هوسرل، شيلر، هارتمان، سارتر، هيدجر، ميرلوبونتي، جابريل مارسل، كارل ياسبرز، كيركجارد، نيتشه، برجسون، مونييه، برديائيف، أونامونو، برنشفيج، لم يعطنا إلا تحليلات جزئية لايمكن تكوين كل منها عن طريق الاشارات المباشرة لهؤلاء المفكرين المعاصرينْ لهيجل ومن ثمّ كان الالتجاء إلى العام ضروريا، فالعام سابق على الخاص عند هيجل، والكل سابق على أجزائه عند هوسرل.

أولاً ــ دفاعاً عن هيجل:

كثيراً ما يقع الفيلسوف في سوء فهم عصره أو في سوء فهم العصور التالية له. فقد تعرّض كانط لسوء فهم معاصريه له فيما يتعلق بلفظه الجديد «ترنسندنتال» وفهموا منه عكس ما يقصده كانط مما اضطره إلى التنويه بذلك في كل مؤلف له بل وفي كل طبعة. أمّا هيجل فقد تعرّض لسوء فهم العصور التالية له نتيجة للتراكمات التي يأخذها المفكرون من الطابع العام لفلسفته والتي يعبرون عنها حتى نشأت صورة لهيجل مختلفة تماما عن هيجل الحقيقي الذي عاش فلسفته وكوّنها من خلال تجاربه الشخصية والظروف العامة لعصره. قد يكون السبب في نشأة هذه الصورة الخاطئة عن هيجل سيادة مفاهيم المثالية الالمانية السابقة على هيجل والتي اعطاها هيجل معاني جديدة للغاية بل ومعاني مخالفة تماما كما حدث لمفهوم «تصور» أو «فكرة» فقرأ المعاصرون له أو التابعون فلسفته بالمعاني القديمة لهذه الألفاظ. وقد يكون السبب أيضا الهيجليين اليساريين سواء ماركس والماركسيين أو دافيد شتراوس وبرونوباور وماكس شترنر الذين رفضوا الصياغات العقلية لهيجل وآثروا الارتباط بالواقع مباشرة أو بالفرد أو بالتاريخ المقدس دون تطبيق مباشر للمنهج الجدلي، في حينْ أن المنهج الجدلي ليس مجموعة من التصورات تطبق على الواقع بل هو حركة الواقع نفسه. وقد يكون السبب كذلك هو نقد كيركجارد والوجوديين بصفة عامة له وقراءاتهم السريعة له ورفضهم المتسرع لكل ما هو فكر وتصور وعقل ومعرفة مطلقة وماهية، في حين أن ذلك كله له عند هيجل مدلولات مخالفة لما يقصد الوجوديون في فهمهم لهيجل بل ومدلولات متفقة تماما مع ما يقصدون هم أنفسهم. كما قد يكون السبب هو أساتذة الجامعات وما يكتبون

من ملخصات أو ما يختارون من نصوص أو ما يوجزون في كتب تاريخ الفلسفة العامة وما ينعتون به كل مذهب من صفات حتى وضِعت لهيجل صفة «المثالية المطلقة» وهي أبعد ما تكون عنه، هذه الصورة الكاريكاتيرية لهيجل هي المسؤولة إلى حد كبير عن التصور الخاطيء له وعن الاتهامات التي أُلصِقت به من غير وجه حق وهي اتهامات عديدة مازالت رائجة في الأجواء الفلسفية المتسرعة يكفي أن نفنّد بعضا منها.

١ ـ قيل عن هيجل إنه صاحب مذهب بل هو صاحب المذهب «بألف ولام التعريف» وبأنه الممثل الأول للمذاهب الفلسفية الشامخة التي يبنيها الفيلسوف على الواقع أو بديلا عنه ويكفي خروج إحدى الوقائع على المذهب حتى ينهدم المذهب كله، أو يكفي أن يعيش الانسان فكره كتجربة حية حتى تنفك عرى المقولات والتصورات، بل يكفي الانسان أن يتألم وأن يصارع حتى الموت حتى يدركه الفناء بالرغم من خلود المذهب أو ادعائه الخلود. وقد كان كيركجارد أول مَنْ أعطى هذه الصورة لهيجل وأول مَنْ عادى المذهب وجعل من حياته اثباتا لزيف المذهب وبطلانه. رفض كيركجارد ادخال الفرد في مذهب[٢] وأراد البحث عن حقيقة خاصة به يعيش من أجلها ويموت لها، لاحقيقة عامة يشترك فيها مع الآخرين. فهيجل مريض بالمذهب، لديه دوار المذهب، والمذهب هو القضاء على الفصم في الوجود بين الذات والموضوع، بين الفكر والوجود، وقد سار معظم الفلاسفة المعاصرين في هذا الاتهام، فجابريل مارسل يريد أن يظل ذاته ولايريد الدخول في مذهب، وكارل ياسبرز يضع هيجل مع كبار الفلاسفة المذهبيين مثل أرسطو وتوما الاكويني، وبرجسون يرفض المذاهب الفلسفية كلها مثل الفكرة عند هيجل التي هي بديل عن الواقع، ومونييه يستشهد بقول تولستوي عن المذاهب المجردة التي تحيل المجتمع البشري إلى كائن عضوي لا انساني ويعتبر هيجل ممثلا لتأليه المذهب الثابت.

وقد يكون هذا الاتهام غير صحيح لأن هيجل لم يضع مذهبا بل منهجا. ولو أن جابريل مارسل يرى أن المذهب سابق على الجدل عند هيجل[٣] إلاّ أن هيجل لا مذهب له بل إن هيجل في شرحه المبكر للفرق بين مذهبي فشته وشلنج الفلسفيين يعيد شرح المذهبين على أنهما حركة الواقع نفسه أو جزء منه، والمذهب لديه هو البناء الفلسفي الذي يكون اقل من حركة الواقع أو أكبر منها مثل المذاهب الفلسفية السابقة عليه عند كانط وفشته وشلنج ورينولد وجاكوبي. «وفينومينولوجيا الروح» لاتمثل مذهبا بل تصف تطور الوعي من الحس إلى العقل، سواء الوعي الفردي أو الوعي التاريخي، «والمنطق» وهو المقصود دائما بالاتهام يصف حركة الواقع نفسه من الوجود العيني حتى التصور. وكل مقولة هي احدى لحظات تطور الوجود كما يصف برجسون التطور الخالق ابتداء من عالم الحشرات حتى المسيح رئيس الصوفية. و«دائرة المعارف للعلوم الفلسفية» لاتعطي مذهبا بقدر ما تعطي دراسة لجوانب الوجود المختلفة على ما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط مسلمين أو مسيحيين في تقسيم الفلسفة إلى منطق وطبيعيات والهيات. أمّا «فلسفة

(٢) Kierkegaard: Les Miettes Philosophiques, p. 50.

(٣) المجلة الميتافيزيقية، ج. مارسل ص ٤٠.

القانون» فهي تحليل للقانون المجرد والاخلاق الذاتية وللاخلاق الموضوعية ودراسة موضوعية لوضع الفرد في الدولة، وهكذا يمكن أن يُقال عن «علم الجمال» على أنه دراسة للفنون في عصره وعن «فلسفة التاريخ» على أنها تتبع لتطور الحضارت وعن «فلسفة الدين» على أنها دراسة في تاريخ الاديان المقارن، وأن ما يُعرَف باسم «مذهب بينا» لايدل على مذهب بقدر ما يدل على تطور هيجل الفلسفي وعلى اشارة إلى المراحل المختلفة التي يمر بها كل فيلسوف يتطور. فالمذهبية اتهام لهيجل ليس لـه ما يبرره لأن هيجل كان فيلسوف عصره وهو الذي نظّر الأحداث التي نشأ بينها فقد كان فيلسوف الدولة، وكان يرفض كل مذهب خارج على الأحداث ولاينبع من صميم الواقع.

٢ ــ وقد قيل عن هيجل أيضا إنه صاحب فلسفة صورية مجردة وأطلق عليها اسم «المثالية المطلقة» في كتب تاريخ الفلسفة لانها لاتؤمن بالواقع أو لأنها تحيله إلى مثال، وكما أخذ الوضعيون في انكارهم الميتافيزيقا هيدجر كمثل للخرافة[٤] أخذ التجريبيون والواقعيون والحسيون فقرات من هيجل سواء من فينومينولوجيا الروح أو من المنطق كمثال للفلسفة المجردة وأخذوا هيجل كنموذج للفلاسفة الذين يعيشون في أبراج عاجية كما يقولون. وكيركجارد أيضا هو المسؤول الأول عن الترويج لهذا الاتهام فهو يصف فلسفة هيجل بالتجريد، ويسير من ورائه في هذا الاتهام جابريل مارسل مع أن المجرد عند هيجل ليس هو الفكر بل هو الواقعة الجزئية الحسية التي لم ترتبط بعد بتطور الروح وأن الفكرة عند هيجل أو التصور هو العيني. إن فلسفة هيجل كلها نشأت كرد فعل على الاتجاهات الصورية التقليدية عند كانط وليبنتز وديكارت التي تقضي على الواقع وتجعله لاقوام له إلاّ بالفكر كما هو الحال عند كانط أو التي تحيله إلى فكر كما هو الحال في تصور ديكارت للعالم على أنه حركة وامتداد.. فهيجل منذ كتابات الشباب ينقد الصوري الفارغ المجرد كما هو الحال في التشريع اليهودي أو القانون الكانطي[٥] ويعتبر التفكير نشاطا حيويا عند الفيلسوف وهو أقرب إلى الحس السليم أو إلى الحَدْس المباشر، كما أنه مرتبط بالعمل، بل إن هيجل يرفض فلسفة شلنج لأنها فلسفة صورية تخطيطية ويعارض كل الاتجاهات الصورية في الفلسفة[٦] كما يرفض هيجل كل الاعمال الفنية المجردة في الدين الجمالي وهي اشكال الطقوس والعبادات والصور والأقانيم، وينقد هيجل الهوية المجردة الفارغة التي هي أقرب إلى تحصيل الحاصل مثل الهوية الرياضية والتي لاتكون نتيجة لتطور فعلي أو لحركة الواقع[٧]، وفي «فلسفة القانون» يعتبر هيجل المِلْكية والعقد والظلم ضمن القانون المجرد لأن العيني لايوجد إلاّ في الدولة التي تُمحي فيها التناقضات[٨]. فاتهام هيجل بالوقوع في التجريد اتهام بعيد كل البعد عن هيجل لأن فلسفة هيجل نشأت كرد فعل على التجريد الذي وقعت فيه الفلسفات المثالية قبله.

(٤) رودلف كارناب، العلم والميتافيزيقا.

(٥) هيجل، روح المسيحية ومصيرها ص ١٢-١٧، ٣١-٣٢.

(٦) هيجل، فينومينولوجيا الروح ص ١٣-١٦، ٤٩-٥٠.

(٧) هيجل، علم المنطق، الجزء الثاني، ص ٣١-٣٣.

(٨) هيجل، فلسفة القانون، ص ٥٨-٩٩.

٣ ــ وقد اتهم هيجل أيضاً بأنه فيلسوف العقل الذي لايبحث إلاّ عن العام دون الخاص، والكلي دون الجزئي وأن العقل لديه هو العقل التقليدي الذي ألّه فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهو العقل الذي تكتمل فيه الحقيقة والذي يصل إلى المطلق وإلى المعرفة الشاملة والذي يشك في المعرفة الحسية وفي كل معرفة لايضعها العقل بجهده الخاص. وقد كان كيركجارد أيضا من أوائل المروّجين لهذا الاتهام فالمطلق الذي كان هيجل يبحث عنه خرافة علمية والعام الذي كان يريد ادراكه وهم ومحض خيال ولم يكن ذلك كله لدى هيجل إلاّ وسيلة لإثبات تعالمه ووفرة معلوماته وغزارتها وتكييفه لها كما يريد وكما يريد التلاميذ تسلية لهم بها. فلسفة هيجل هي فلسفة الشمول والمعرفة المطلقة ومن ثمّ كانت مرادفة للدجماطيقية[٩] والحقيقة أن هذا الاتهام غير صحيح فالعقل عند هيجل على ما يبدو في «فينومينولوجيا الروح» عقل ملاحظ يلاحظ الطبيعة ويدرك قوانينها كما أنه عقل يلاحظ ما يدور بالعالم الداخلي ويدرك القوانين النفسية والمنطقية، بل إنه عقل مرتبط بالكائن العضوي وبالجهاز العصبي. ثم يتحول هذا العقل الملاحظ إلى قانون قلبي وإلى شعور باللذة ثم ينتهي إلى أن يصبح هو الروح كما تبدو في النظام الخلقي أو في الحضارة عندما يصبح الروح غريبا على نفسه أو في الأخلاق عندما تعود الروح إلى ذاتها، ثم تنتهي الروح إلى الدين، الدين الطبيعي أو الدين الجمالي ثم الدين الموحى به أو الدين الذي يظهر ويكشف عن نفسه ثم ينتهي هذا كله إلى المعرفة المطلقة. والمعرفة المطلقة عند هيجل ليست هي غزارة المعلومات أو مجرد ثرثرة على ما يقول كيركجارد بل هي الوصول إلى الوجود نفسه أو عندما يصبح العلم هو الذات عالما بذاته تعود الروح إلى ادراك نفسها كوجود مباشر.

ويرفض هيجل المثالية التي تمنع من أن يكون المتناهي فكرة والتي تجعل الفكرة بعيدة عن التعين، والفكرة لديه، وهي اللحظة الثالثة من تطور التصور بعد الذاتية والموضوعية، تظهر في الحياة: في حياة الفرد وحياة الطبيعة، والفكرة المطلقة آخر ما ينتهي إليه المنطق والواقع في مسارهما، هي عود إلى الحياة، هي أقرب إلى النفس أو إلى الشخص، هي الوجود أو الحياة التي لاتفنى أو الحقيقة كل الحقيقة.

٤ ــ وقد اتهم هيجل أيضا بأنه واضع منهج عقيم وهو المنهج الجدلي، منهج تصورات يدور حول نفسه، مجموعة من التروس إذادار أحدها دار الجميع وتتم فيها الحركة بشكل آلي لافرق بين موضوع وموضوع. يدخل كل شيء من ناحية ويخرج من الناحية الأخرى وقد أخذ طابعه ورقمه ووضعه في الوجود العام، يحلّ المتناقضات ويقضي عليها بتجاوزها عن طريق التوسط. وقد أثار كيركجارد هذه الزوبعة ضد الجدل ورفض حل المتناقضات ورفض التوسط، وذلك لأن الانتقال من طرف إلى طرف لايتم إلاّ بالقفزة وجعل التناقض قوة خالقة أو دافعاللاعجاب بل جعله تناقضاً لايُعقَل وحوّله من التناقض المعقول إلى التناقض اللامعقول وجعله أقرب إلى الفضيحة والعار منه

(٩) ميرلوبونتي، تقريظ الفلسفة، ص ٦، ٨، ٢٠.
مغامرات الجدل ص ٣٥، ٤٣، ٤٧.
المعنى واللامعنى ص ١٠٩ ــ ١٢١.

إلى موضوع للتأمل. وبدل أن يكون الجدل بين التصورات أصبح جدلا بين الشيخ والمريد كما كان يفعل سقراط مع تلاميذه في الاسواق، وبدل أن يكون جدلا بين المقولات اصبح جدلا في العواطف بين الجاد والهزلي، بين السار والمؤلم. وكذلك يرى هيدجر أن التناقض موجود في الوجود الانساني لا في الواقع[١٠]. وهذا أيضا اتهام غير صحيح. فالجدل عند هيجل ليس حركة آلية بل حركة حيوية تنبع من الواقع نفسه والتصورات فيه ليست هي التصورات المنطقية القَبْلية الفراغة في المثالية الالمانية التقليدية بل هي لحظات وجودية يتحد فيها الزمان والمكان. لقد كان الجدل قديما جدلا بين التصورات كما هو الحال عند كانط، جدلاً للادراك الخاطىء لأنه يبين تناقضات العقل، كما كان عند افلاطون جدلاً يقصم الوجود إلى قسمين: المثالي والحسي، وكان الجدل عند سقراط حواراً بينه وبين الناس في الأسواق، في حين أن الجدل عند هيجل هو جدل الواقع أقرب إلى الصراع في الوجود على مايصفه علماء التطور والحياة، ومن ثم لم يكن هناك داع لهذه الدعوة المشهورة لقلب جدل هيجل رأساً على عقب وجعل هيجل يسير على قدميه بدلا من سيره على رأسه، لأن الجدل هو صراع الوجود وما المنطق إلاّ الصياغة العقلية له. وقد حاول كثير من الباحثين المعاصرين وعلى رأسهم هيبوليت اثبات زيف هذا الاتهام وبيان أن منطق هيجل هو منطق وجود وأن هيجل بهذا المعنى هو أحد فلاسفة الوجود، فليست فلسفة الوجود هي بالضرورة فلسفة الوجود الانفعالي الذي يتميز بالهم والحصر ويتصف بالغثيان أي الوجود القائم على العدم، فقد قدّم هيجل فلسفة وجود يتحول فيها الوجود إلى ماهية والماهية إلى تصور، وما سماه هيجل منطقا هو في الحقيقة وصف لحركة الوجود أعطاها صياغة عقلية.

ولايمكن للجدل أن يكون جدلا عقيما بين تصورات فارغة لأنه نشأ من اسطورة دينية حية عبّر عنها هيجل في مؤلفات الشباب، ويصفها علماء الأديان بحركتين: حركة الذهاب وحركة الاياب، الذهاب حين طُرد آدم من الجنة، والاياب حين عودة البشر إلى الرب، أو بلغة العقيدة المسيحية، الذهاب هو التجسد والاياب هو الخلاص، وهما حركتان تصفان الوجود كله أو عمليتان كونيتان على ما يصفهما بولس في الرسالة السادسة إلى أهل رومية والرسالة الرابعة عشر إلى العبرانيين.

٥ ــ وقد اتهم هيجل أيضا بأن فلسفته موضوعية لاتترك مجالا للذاتية، فالمنطق موضوعي والروح موضوعي والتصورات موضوعية وما الذاتية لديه إلاّ إحدى لحظات الموضوعية. وقد كان كيركجارد أيضا أول من ثار على موضوعية هيجل ووضع الذاتية بديلا عنها، فالمعرفة الموضوعية ليست معرفة بل مجرد كم للمعلومات لاتعطي حقيقة، ولايمكن للبراهين الموضوعية كالتراث والكتب المقدسة والكنيسة أو حتى الفكر الموضوعي أن يبرهن على حقيقة المسيحية، بل الذاتية وحدها حقيقة شخصية تجد صداها في الذات أي في الاحساس الجمالي أو في الأخلاق أو في الدين.

وهذا أيضا اتهام غير صحيح. فالفكرة عند هيجل على ما يشرحها هيدجر هي الوجود

(١٠) هيدجر : مبدأ العقل ص ٧١ ــ ٧٢.

والوجود هو الذاتية المطلقة التي تعرف نفسها بنفسها(١١). والحقيقة أن الذاتية لم تغب مطلقا عن هيجل، فبفضل الذاتية أمكن للمسيح اعطاء البديل عن التشريع الموسوي الخارجي، وعندما حلّ الحب محل القانون كما وضح في الوصايا على الجبل، ولايكتفي هيجل بالذاتية عند كانط التي تبدأ بالفكر في مقابل الواقع والتي تحل التقابل في الذات العارفة بطريقة لاشعورية، كما لايرضى هيجل عن ذاتية جاكوبي التي تبدأ من الشعور بالأشياء وتمحي فيها التعارض بينها وبين المعرفة فيما وراء المعرفة، وأخيرا لايوافق هيجل على ذاتية فشته التي تقف بين الذاتيتين السابقتين في ذاتية الألم والأمل وتصبح اللانهائي والموضوع المطلق وذلك لأنها وقوع في المثالية الخالصة، أي أنها تصبح مذهباً صوريا في مقابل الواقعية. وفي مقدمة «فينومينولوجيا الروح» يظهر المطلق على أنه ذات، بل إن الكتاب كله وصف لتطور الذاتية من الحس إلى العقل. وفي «المنطق» يظهر المنطق الذاتي على أنه لحظة تالية للمنطق الموضوعي، وكأن الموضوع يجد نفسه عن طريق التوسّط في الذات. ومع أن الذاتية تبدو كأول لحظات التصور قبل الموضوعية (الفكرة) وفي صورة منطقية عن التصور والتصديق والقياس إلاّ أنها تعبير عن الحياة في هذه الصيغة المنطقية، وفي «فلسفة القانون» تظهر الأخلاق الذاتية على أنها لحظة تالية للقانون المجرد. وفي «فلسفة الدين» تظهر الذاتية مع الموضوعية أيضا كلحظتين في تطور الدين، الدين الشامل الموضوعي والدين الذاتي الصوفي، كما تظهر الذاتية على أنها مصدر قوة وحكمة في دين الفردية الروحية أي دين الفلاسفة المثاليين(١٢).

٦ ــ وقد قيل أيضا عن هيجل أنه نسي الفرد وأحلّ التاريخ محله، وأصبح الفرد لديه وسيلة يستعملها التاريخ، كما يستعمل الحيل والحروب والطغاة لتحقيق غاياته الضرورية. لذلك وضع كيركجارد الفرد في مقابل العام أو التاريخ وأقام فلسفته كلها على الفرد الأحد، وكذلك فعل ماكس شترنر في حديثه عن «الفرد الأوحد وما يمتلك»(١٣). وقد ردد معظم المفكرين المعاصرين هذا الاتهام ضد هيجل، ويُقال إن هذه النزعة الفردية في الفكر المعاصر إنْ هي إلاّ رد فعل على هيجل بوجه خاص والمثالية بوجه عام. وهو إتهام غير صحيح لأن هيجل عندما يتحدث عن الفرد فإنه لايتحدث عن فرد بعينه بقدر ما يتحدث عن الفرد ويعطي له صفة منطقية: فإذا كان في أول التطور كان فردية وإذا كان في آخره كان تصورا. ومع ذلك فهيجل هو الذي تحدث عن الاغتراب والاغتراب الانساني على ما يلاحظ ياسبرز(١٤)، وهو الذي وضع التاريخ في الانسان على ما يفعل المعاصرون عندما وصف في «فينومينولوجيا الروح» تطور الوعي من الحس إلى العقل وعندما ضرب المثل بالرواقية على حرية الوعي وبمذهب الشك على الشعور بالشقاء والفردية التي تعي ذاتها على أنها واقعة في ذاتها ولذاتها هي إحدى لحظات العقل. وفي «المنطق» يظهر الفردي على أنه اللحظة الثالثة التي يتحد فيها العام والخاص في التصور المنطقي، كما يظهر

---

(١١) هيدجر ــ رسالة الانسانية، ص ٢١٢.

(١٢) هيجل، دروس في فلسفة التاريخ، ص ١٧٠ ــ ١٧١، ص ١٣، ١٦.

(١٣) M. Stirner. L'Unique et sa Propriété.

(١٤) ك. ياسبرز، مدخل الى الفلسفة ص ١٦٢.

«الفرد الحي» كأولى لحظات الحياة في تطور الفكرة. وفي «فلسفة الدين» تظهر الفردية الروحية على أنها إحدى لحظات الدين المتوسطة بين الدين المحدد والدين المطلق وهي الفردية التي يقوم عليها الدين الجمالي، دين الجليل ودين الغائية. ويظهر الفرد في «فلسفة التاريخ» على أنه إحدى الوسائل التي تستعملها الروح في تحقيقها في التاريخ، وبفضل نشاط الأفراد يتحقق العام، بل يضحي الفرد بهنائه وسعادته من أجل تحقيق رسالته ويعرف الألم والعذاب والهم الذي تحدث عنه كيركجارد. بل إن هيجل يعطي العظماء دوراً هاماً لتحقيق الروح في التاريخ، فهم وحدهم القادرون على فعل المعجزات مثل الاسكندر الاكبر وقيصر ونابليون، ومن ثمّ فالفرد حاضر في التاريخ وهو الطرف المقابل للروح من أجل تحقيق مسارها في التاريخ.

٧ — وقد قيل عن هيجل أيضا أن فلسفته تقوم على الضرورة والحتمية وعلى الغاء الحرية الفردية وإن كل شيء يتم لديه طبقا للضرورة الشاملة المعروفة عند اليونان. وكل فرد محكوم عليه بقدر سابق لامردّ له، فالطفل كان يجب أن يموت، والحرب كان يجب أن تقع، والطاعون كان يجب أن ينتشر، وذلك كله يقع لأنه أفضل العوالم الممكنة بضرورة الأفضل.. وقد روّج بعض الفلاسفة المعاصرين لهذا الاتهام فرفض كيركجارد دخول الفرد في عملية تاريخية عالمية لاشأن له بها، وأثبت الوجوديون جميعا حرية خالقة للقيم لادخل فيها لقدر التاريخ أو لارادة خارجية إلهية أو إنسانية.

والحقيقة أن هذا الاتهام غير صحيح فهيجل يعترف بحرية الفرد ولكن الحرية لديه ليست هي الحرية بالمعنى التقليدي: حرية الارادة، بل هي الحرية الانطولوجية أي عملية التحرر نفسها التي يقوم بها الفرد بنشاطه الخاص والتي تحدث أيضا على مستوى التاريخ. بل يمكن أن يُقال إن فكر هيجل كله ابتداء من كتاباته الدينية الأولى حتى دروسه الأخيرة في فلسفة الدين يدور حول عملية التحرر التي رآها لأول مرة في التاريخ المقدس، تحرر الشعب المختار من أسر العبودية السياسية أو التشريعية وظهور المسيح محررا للفرد وللجماعة. وفي «فينومينولوجيا الروح» يظهر الوعي بالذات على أنه عملية تحرر وأن الحرية هي السبيل للمحافظة على الذات وأن التحرر هو الوسيلة للقضاء على الشعور بالبؤس وللتخلص من جدل السيد والعبد. ويمكن أن يُقال أن «المنطق» كله هو وصف أنطولوجي لعملية تحرر الوجود واطلاق سراحه من الوجود حتى التصور، وفي كل مرحلة منطقية يُفك قيد حتى تتم عملية التحرر في «الفكرة المطلقة». إن كل المسار المنطقي من تخارج وتوسط ثم عود إلى الذات هو في حقيقة الأمر عملية تحرر تتضمن أيضا التطور والنماء والاكتمال والتخلص من المثالية الصورية الفارغة ومن الحسية التجريبية المجردة ومن كل حكم سابق في حركة الوجود. ويستعمل هيجل كثيرا من ألفاظ الحركة مثل القوة والتجاذب والتنافر والدفع حتى تستطيع الروح الحصول على الحرية. فإذا كانت حركة الذهاب هي حركة أسر وعبودية فإن حركة الاياب هي حركة حرية وتحرر. ويختم هيجل منطقه بعبارة في التحرر إذْ يقول: «وهنا يقترب التصور من الوجود الحر ويرجع إلى نفسه من الخارج ويكمل تحرره»...

وفي «فلسفة التاريخ» تبدو الحرية على أنها إحدى الوسائل التي تستعملها الروح كي تتحقق في التاريخ(١٥).

٨ ــ وأخيراً قيل عن هيجل إن فلسفته تبرر الكوارث والحروب وتبرر كل ما يحدث في الواقع من مآس وشرور وأنه لم يترك واقعة إلاّ وأدخلها في مذهبه حتى وهو على فراش الموت. وقد كان هيجل يقول عن نفسه في ذلك أن قراءة الجريدة لديه مثل صلاة الصبح، فالوقائع تتحول إلى افكار والأفكار هي الوجود نفسه الذي نعيش فيه. وقد روّج كيركجارد أيضا لهذا الاتهام حين رأى الشر ماثلا أمام عينيه كفضيحة أو عار في الصلب أو في ذبح إبراهيم لابنه أو في موت اخوته أو في تجديف أبيه على الله أو في عدم رجوع خطيبته إليه أو في جهل رجال الدين وتكسبهم بلقمة العيش وحرصهم على المناصب أو في المفكرين المذهبيين.

وقد يكون هذا الاتهام ايضا غير صحيح: فهيجل ضد كل نظرية في العدل الإلهي على طريقة ليبنتز، مهمتها تبرير الشرور والآثام وانكار وجود الشر وتبرئة الله منه وبيان أن كل ما في العالم عدل وصواب، بل إن كانط من قبل كان ضد أمثال هذه المحاولات(١٦) فهيجل لايبرر الشر عن طريق الحاقه بحرية الارادة كما يفعل اوغسطين أو عن طريق مراتب الوجود كما يفعل توما الاكويني أو لأن هذا العالم هو افضل العوالم الممكنة كما يقول ليبنتز بل يعطي له وجوداً فعليا في التاريخ. والتاريخ نشاط للروح يظهر من خلال الافراد والشعوب وبواسطة حيل العقل وبدافع من المصالح والاهواء. فهيجل يصف الوجود الواقعي والتاريخ الواقعي ولايتبنى أو يقرظ الدين. وكل شر في النهاية ينتهي إلى خير، فمآسي بني اسرائيل انتهت إلى التحرر بالحب على يد المسيح، كما ينتهي الشعور بالبؤس عندما يصبح الوعي بالذات عقلا ويقضي على الفصم الداخلي فيه. والدين الذي يقوم على ثنائيّة الخير والشر كالمانوية دين محدد، وهو إحدى لحظات الدين ودون الدين الموحى به. وعندما يصف هيجل في «فلسفة القانون» مظاهر الظلم كالخسارة اللاارادية والخداع والقوة والجريمة فإنه يصف إحدى لحظات القانون المجرد حين يتعارض مع الارادة الشخصية، وذلك لأن القانون المجرد وظيفته القهر والارادة الذاتية لم تتحول بعد إلى فرد في الدولة أي إلى أخلاق موضوعية، فالشر والجريمة والخداع يمكن القضاء عليها بعد انشاء الدولة.

تلك بعض الاتهامات والصور الخاطئة التي تُقال عن هيجل، والحقيقة أن هيجل أقرب إلى الفكر المعاصر مما يظن البعض. مما جعل بعض الباحثين والمفكرين يرددون شعار «عودوا إلى هيجل» وكأن حملة كيركجارد عليه كانت مجرد عارض تاريخي.

ثانياً ــ بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر:

لقد اثبت عديد من الدراسات المعاصرة والتغيرات الجديدة والقراءات الفلسفية لهيجل أنه أقرب إلى الفكر المعاصر مما كان يظن الباحثون التقليديون، بل وأقرب إلى الفكر المعاصر من

(١٥) هيجل، العقل في التاريخ ص ١١٣ ــ ١٣٠.

(١٦) كانط، حول اخفاق كل الابحاث عن العدل الالهي.

بعض المفكرين المعاصرين الذين ينتسبون إليه، والذين يؤمنون بأوساط الحلول ويقومون بالتبرير ويجعلون أنفسهم حماة الحضارة الغربية مثل كارل ياسبرز وجابريل مارسل والوجوديون الروس والاسبان.

والحقيقة أن المفكرين المعاصرين لم يقوموا بدراسات مباشرة على هيجل بل استعملوا بعض تحليلاته الجزئية كما فعل سارتر في اعتماده على تحليلات هيجل للآخر والعدم وفي تحليلاته الخاصة للوجود من أجل الآخر وللوجود بوجه عام. وكما استعمل هيدجر تحليل هيجل للزمان وربطه بالمكان وكما استعمل ياسبرز هيجل من أجل البراهين على وجود الله! وهناك فريق آخر من المفكرين المعاصرين يستعلمون هيجل من خلال ماركس كما يفعل ميرلوبونتي في «مغامرات الجدل» وكما يفعل سارتر في «نقد العقل الجدلي». لم يعطنا المفكرون المعاصرون إلّا تحليلات جزئية لبعض أفكار هيجل بالقبول أو بالرفض، حتى أننا إذا أردنا تتبع صورة هيجل في أعمال المفكرين المعاصرين لم نخرج إلا بنظرات جزئية للغاية لاتعطي صورة عامة له متسقة وواضحة... ومن ثمّ كان لابدّ من تعويض ذلك بمقارنات عامة خارج نطاق هذه النظريات الجزئية ومحاولة وضع هذه الأخيرة بقدر الامكان داخل الخطوط العامة التي تبين أوجه الاتفاق أو الاختلاف بين هيجل والفكر المعاصر.

وعندما نتحدث عن الفكر المعاصر فإننا نقصد فلاسفة الوجود بالذات باعتبارهم ممثلين له ولانقصد آخر ممثلي الاتجاهات العقلية مثل برنشفيج أو الاتجاهات الحسية التقليدية في الوضعية المنطقية، أي أننا نقصد المفكرين الذين يودّون تجاوز الصراع التقليدي بين المثالية والواقعية مثل هوسرل، والذين خرجوا منه مثل سارتر وهيدجر وميرلوبونتي أو المستقلين عنه مثل ياسبرز وجابريل مارسل أو مثل رافيسون وبرجسون ومونييه وشيلر ونيتشه ووليم جيمس باعتبار أن هؤلاء المفكرين هم الممثلون لروح العصر، بل إن الماركسية نفسها أخذت روح العصر وأصبحت أحد تياراته أكثر من كونها استمرارا لفكر ماركس في القرن الماضي.

١ ــ كانت إحدى مهام هيجل هي معارضة التيارات الحسية في عصره، وهي تيارات كانت وريثة هيوم الذي لم يستطع كانط التغلب عليه عندما بنى فوقه طابقا من القوالب القَبْلية الفارغة الساكنة. وقد أخذ هيجل على عاتقه هذه المهمة منذ البداية في مؤلفات الشباب فعارض حسية الشعب اليهودي والجزاء والعقاب الماديين والطقوس والشعائر والمراسيم الحسية في مقابل الصفاء الروحي الخالص في المسيحية والدعوة القلبية الصرفة. وفي «فينومينولوجيا الروح» يبدو الوعي في أولى لحظاته على أنه حس يدرك الأشياء في الزمان والمكان بكل ما في الحس من خداع. فالادراك الحسي لايعطي إلاّ حقيقة ضحلة أو مجردة وهو مرتبط بالشك والثبوت والمباشرة. وفي كتاب «المنطق» ينعي هيجل حال المنطق في عصره الذي لم يتعد «علم النفس العقلي» أو حتى «علم النفس الفيزيولوجي» والذي تصور قوانينه تصورا آليا ميكانيكيا، ولايكاد هيجل يذكر في منطقه أياً من لوك أو هوبز أو هيوم أو أي ممثل للاتجاه الحسي. وفي «علم الجمال» ينقد هيجل كل

النظريات التجريبية التي تجعل العمل الفني تطبيقا لبعض القواعد أو تعبيرا عن المهارة أو اعمالا للذوق الشخصي أو دراية تعالمية بتاريخ الفن أو مجرد صدى للحس أو للعقل أو للخيال دون أن يكون تعبيرا عن المثال[١٧]. . وفي «فلسفة الدين» ينقد هيجل أيضاً التجريبية كأساس للدين ـ هذه التجريبية التي تبدو في الوثنية أي في المعرفة الحسية المباشرة أو في العواطف الصوفية أو في التمثلات الدينية الفكرية، وإن «الدين المحدد» هو في الحقيقة سيادة للتجريبية على الدين.

ويستمر الفكر المعاصر في أداء هذه المهمة في نقد الاتجاه الحسي التجريبي والذي سماه هوسرل «الموقف الطبيعي» استمراراً لما بدأه هيجل من قبل، فينقد هوسرل سيادة الاتجاه النفسي في المنطق كما هو الحال عند مل وفي الفلسفة كما هو الحال عند دلتاي وفلسفة «تصورات العالم» ويعلق الحكم عليه. ويرفض ميرلوبونتي في «فينومينولوجيا الادراك الحسي» كل الاتجاه السيكوفيزيقي في دراسته الظاهرة وكل نتائج علم النفس الفيزيولوجي بعد أن نقد هوسرل من قبل التوازي السيكوفيزيقي أي وضع الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيولوجية على نفس المستوى. كما يميز ميرلوبونتي أيضا في كتابه «بناء السلوك» بين مستويات الظاهرة الحية، كما يفعل معظم المفكرين المعاصرين بين عالم الطبيعة وعالم الحياة وعالم الانسان، وهي المستويات الثلاثة التي حاول هوسرل اعادة بنائها في الجزء الثاني من الأفكار. ويرفض سارتر كل النظريات التجريبية في دراسة «الخيال» و«الخيالي» حتى أصبحت عادة المفكرين والباحثين المعاصرين هي البدء برفض الموقف الطبيعي والتمييز بين الظاهرة الانسانية والظاهرة الطبيعية نتيجة لخلط القرن التاسع عشر بينهما حينما اعتبر العلوم الطبيعية هي النموذج لكل علم انساني يريد أن يكون علما موضوعياً. . وقد كانت مهمة برجسون ايضا تفنيد الاتجاه الحسي التجريبي في علم النفس عند فشنر وشاركوه وفي علم الاجتماع والدين عند ليفي بريل ودوركايم وفي علم الحياة عند دارون وسبنسر ولامارك وفي الفلسفة عند هيوم وتين. كما فرّق هيدجر أيضا بين الوجود وبين الموجود، الأول تتكشّف فيه الحقيقة والثاني موضوع العلوم الطبيعية والاتجاه التجريبي. وإنْ اعتبرنا كيركجارد فيلسوفاً معاصرا باتجاهه لا بزمانه، لوجدنا أنه ايضا ينقد الموضوعية التجريبية منها والفكرية على السواء. لم ينقطع إذن هذا التيار الذي بدأه هيجل وكانط من قبل واستمر فيه لاشيلييه وبوترو ورافيسون وبريبه حتى العصر الحاضر من أجل نقد الاتجاه التجريبي الذي كان أثمن ما خلّفه القرن التاسع عشر.

٢ ـ كما نجد عند هيجل نقدا لكل التيارات الصورية المثالية الفارغة التي لايفترق فيها ديكارت عن كانط وليبنتز عن سبينوزا أو حتى معاصريه مثل شلنج وفشته وجاكوبي ورينهولد وقد بدت هذه النزعة عند هيجل منذ كتابات الشباب في نقده للقانون الموسوي والقانون الكانطي، وفي نقده لفلسفة كانط على أنها صورية محضة تقوم على قوالب فارغة ساكنة مائتة من ناحية وعلى حس حَدْسي أو على حَدْس حسي من ناحية أخرى. بل يمكن أن يُقال إن «المنطق» كله هو إعادة بناء للمقولات الكانطية وإدخال الحركة والمادة إليها. وذلك لأن كانط في «علم المنطق» هو المنطقي

---

(١٧) هيجل ، علم الجمال ، الجزء الأول ، ص ٥٠ ـ ٨٠ .

الأول الذي يرجع هيجل إليه دائما لهدمه ونقده أو إعادة بنائه مع سبينوزا وليبنتز. فنظرية كانط في الذهن نظرية سطحية محضة لأنه ذهن خارجي لايتعدى حدود التجربة وفصله بين منطق نظري ومنطق عملي فصل سطحي لامبرر له. أعاد هيجل للذات حركتها عن طريق تموضعها وتحررها من التناقضات الصورية التي وضعها فيها كانط وكل أساس صوري لابدّ وأن يقع في تحصيل الحاصل.. وفي مقدمة «فينومينولوجيا الروح» يوجه هيجل اعتراضات صريحة للاتجاه الصوري الذي وقعت فيه الفلسفة في عصره، وخاصة فلسفة شلنج القائمة على مبدأ الهوية ووصفها بأنها «صورية تخطيطية».

ويستمر الفكر المعاصر في نقد الاتجاه الصوري الذي يعتبره هوسرل أحد اتجاهات الشعور الاوربي خارجا من ديكارت ويسير فيه ليبنتز وسبينوزا ومالبرانش وكانط وكل العقليين. وقد خصص هوسرل أحد مؤلفاته المتأخرة «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي» لمهاجمة الاتجاه الصوري ولاعادة بناء المنطق كما وضح قديما عند أرسطو في منطق القضايا وعند ليبنتز في منطق الرياضة وعند علماء الرياضة المحدثين من أمثال لوتشفسكي وبولزانو وريمان. كما ينقد سارتر كل النظريات العقلية الصورية عند المثاليين العقليين في الخيال والمخيلة.. ويوجه ماكس شيلر أعنف هجوم على صورية كانط في الاخلاق كما يفعل هيجل مع المنطق وينشيء أخلاق مضمون تقوم على قَبْلي مادي مثل السعادة أو التضحية أو الشخص الانساني كما يتضح لديه في سليم القيم. أما برجسون فان فلسفته كلها رد فعل على نظريات العقليين الذين يستبدلون بالوقائع خيالات صورية ويأخذ كانط هدفا لهجومه سواء في الاخلاق في هجومه على الأمر المطلق والالزام الخلقي أو في المعرفة في هجومه على العقل الذي لايدرك إلا الخارج والساكن والمكاني والكمي، حتى أصبح الفيلسوف العقلي عند برجسون أشبه بتلميذ مذنب وجهه للحائط ومحرم عليه أن يلتفت للواقع! صحيح أن هناك برنشفيج آخر ممثلي المثالية العقلية في العصر الحاضر، وهو الذي يعتبر أن تقدم الوعي الاوربي مرهون بتقدم المذاهب العقلية ولكن باستثناء هذا الوريث الوحيد للمثالية القديمة أصبحت شيمة كل مفكر معاصر تقريبا هي البدء برفض الاتجاه العقلي الذي ساد الفكر الأوربي منذ نشأته دون أي ذكر لما أدّاه من خدمات من قضاء على التشبيه والتجسيم في اللاهوت وعلى الأسطورة في الحياة اليومية وعلى الغيبيات في الفكر حتى أضحت العقلانية الاوربية عند البعض مثل ڤيبر وياسبرز، أثمن ما أعطاه الوعي الاوربي في قدرته على التنظير.

٣ ــ حاول هيجل في عصره إذن أن يشقّ طريقا ثالثا بين الاتجاهات الحسية التجريبية عند لوك وهوبز وهيوم وبين الاتجاهات العقلية المثالية عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط وهو نفس الطريق الذي حاول فشته وشلنج وجاكوبي ورينهولد البحث عنه ولكن هيجل اعتبرهم جميعا مرددين للمثالية الصورية الكانطية، بالرغم من كل ما يقوله فشته عن الأنا ومعارضتها للاأنا والجهد والصراع والتضحية، وبالرغم من كل ما يقوله جاكوبي عن العاطفة والتعاطف والوجدان. وقد وجد هيجل هذا الطريق الثالث في حركة الواقع نفسه لا فيما هو أكثر منها لدى المثاليين

الصوريين العقليين ولاقبيا هو أقل منها لدى الحسيين التجريبيين. ففي حركة الواقع لافرق بين المعرفة والوجود، وتنقض كل الثنائيات التقليدية المتقابلة التي عرفها الفكر المثالي التقليدي والفكر الحسي التقليدي، ثنائيات الذات والموضوع، الوجود والماهية، الفكر والواقع، العقل والحس، الصورة والمادة، القَبْلي والبَعْدي، وحُلّت في طرف ثالث يجمعهما ويتجاوزهما معا. الجدل إذن هو هذا الطريق الثالث الذي اشتقه هيجل بين المثاليين والتجريبيين في عصره.

وقد وضح الجدل عند هيجل منذ مؤلفات الشباب الدينية في محاولته تجاوز التقابل بين اليهودية والمسيحية أو بين الشريعة والحب في المعرفة المطلقة أو في الوحي الذي يكشف عن نفسه ويكشف عن الوجود معه. كان الجدل في مؤلفات الشباب جدلا رأسيا مختلطا بالمسيح الكوني وبعمليتي الذهاب والاياب وبعقيدة التجسد والخلاص أو بالحرمان والغفران، ثم ظهر بعد ذلك في «فينومينولوجيا الروح» على أنه جدل الذاتية أو جدل الوعي. فالوعي من حيث هو ادراك حسي على ما يقول التجريبيون، والوعي بالذات من حيث هو استقلال ارادي وحرية باطنية على ما يقول المثاليون كلاهما يجد حله في العقل، ولكنه في هذه المرة عقل أو روح أو دين أو معرفة مطلقة. والوعي نفسه يتكوّن من تجاوز الادراك للاحساس وتجاوز الذهن لكليهما معا، والدين نفسه وهو الدين الموحى به طريق ثالث يحل فيه تناقضات الدين الطبيعي عند أنصار الموقف الطبيعي والدين الجمالي عند المثاليين. وليس هناك أدل على الطريق الثالث الذي يشتقه هيجل مما يعرضه هو نفسه في علم «المنطق» فالتصور هو الطريق الثالث الذي يجمع بين أنصار الوجود وهم الطبيعيون وأنصار الماهية وهم المثاليون. وفي داخل الوجود نفسه نجد أن المقدار هو الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين الكيف «المثالية» والكم «الواقعية». وفي داخل الكيف نجد ان الوجود لذاته هو الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين الوجود «المثالية» والموجود «الواقعية»، بل في داخل الوجود نفسه نجد أن الصيرورة هي الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين الوجود «المثالية» والعدم «الحسية التجريبية» فإذا انتقلنا إلى الماهية وجدنا أن الواقع هو الطريق الثالث الذي يتم فيه الغاء التناقض بين الماهية «المثالية» والظاهرة «التجريبية». وفي التصور نجد أن الفكرة هي الطريق الثالث الذي يتم فيه حل التناقض بين الذاتية «المثالية» والموضوعية «التجريبية». وهكذا يمكن تفسير التقسيم الثلاثي المستمر في «علم المنطق» على هذا النحو. وفي فلسفة الدين يظهر الدين الموحى به على أنه الحل الثالث الذي يجمع بين الدين الطبيعي عند التجريبيين ودين الفردية الروحية عند المثاليين وهكذا.

ويستمر الفكر المعاصر في هذه المهمة في البحث عن الطريق الثالث بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي، اللذين يخرجان كخطين متفرجين من ديكارت على ما يصف هوسرل واللذين لايلتقيان من جديد في خطين متقاربين إلا في الفينومينولوجيا التي تعتبر بالفعل على ما لاحظ معظم الباحثين وعلى رأسهم شتراسر الطريق الثالث بين المثالية والواقعية، أي أن المنهج الجدلي والمنهج الفينومينولوجي كليهما يقوم بنفس الوظيفة من أجل حل التناقض المشهور في الوعي الأوروبي، الذي يسبب أزمة الفلسفة في عصر هيجل على ما يقول في مؤلفات الشباب، وأزمة العلوم

الأوربية على ما يقول هوسرل في آخر مؤلف له. ففي الاتجاه المتبادل بين الذات والموضوع تحل مشكلة المثالية التي تعطي الأولوية للذات على حساب الموضوع كما تحل مشكلة الواقعية التي تعطي الأولوية للموضوع على حساب الذات. لقد رفض هوسرل الاتجاه التجريبي في «بحوث منطقية» ثم رفض بعد ثلاثين عاما من الفكر المستمر الاتجاه الصوري في «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي» حتى يستطيع في آخر عام له بناء منطق الشعور في «التجربة والحكم». وكما ولّد كانط الفلاسفة من بعده وعلى رأسهم هيجل، ولّد هوسرل ايضا فلاسفة من بعده يمكن تسميتهم Post-Husserliens وهم هيدجر وسارتر وميرلوبونتي يحاول كل منهم رفع تعليق الحكم واصدار حكم على الوجود فأصبح هو الزمان عند هيدجر والعدم عند سارتر والوجود في العالم من خلال الجسم عند ميرلوبونتي. ويسير برجسون في تيار منفصل ولكن في نفس الاتجاه فيرفض نظريات المثاليين والواقعيين معا ويجد الطريق الثالث في الحَدْس والحياة والديمومة والتطور الخالق والدين الدينامي والمجتمع المفتوح ونداء البطل. وكذلك وجد ماكس شيلر وموتيبه الطريق الثالث في الشخص وأصبح الفكر والحس والحركة والفعل، كل هؤلاء أبعاد للشخص. ووجد كارل ياسبرز الطريق الثالث في تجاوزه للمثالية والواقعية معا وفي تحليله للوجود الانساني الذي يظهر في مواقف حدية كالموت والصراع والتضحية والحب. وأراد جابريل مارسل تجاوز المذهبين معا وآثر السقراطية الجديدة والحوار المستمر ولغة الأنا والأنت على ما يقول مارتن بوبر في «الحياة في حوار». أما نيتشه فقد آثر ارادة القوة والانسان المتفوق ورفض أشكال المثالية والواقعية معا.

بل والأعجب من ذلك أن ما اختاره المفكرون المعاصرون على أنه طريق ثالث قد اختاره هيجل من قبل فقد آثر المعاصرون الوجود وهو الأصل في الحس والعقل معا، كما هو الحال عند هيدجر وسارتر وميرلوبونتي وياسبرز وجابريل مارسل، وآثر هيجل الوجود أيضا كما هو واضح في «علم المنطق». اختار المفكرون المعاصرون الحياة كما هو الحال عند دلتاي وبرجسون وهوسرل وشلر ونيتشه وأونامونو وهو ما اختاره هيجل من قبل: فالحياة لديه إحدى لحظات التصور، والمنطق كله تعبير عن حركة الوجود، الحياة الكامنة فيه، حتى ان قارىء المنطق ليتصور نفسه وكأنه يقرأ برجسون قبل ظهوره. وإذا كان كيركجارد قد آثر الذاتية ورفض المثالية العقلية والموضوعية العلمية معا فان هيجل من قبل قد جعل الذاتية إحدى لحظات التصور وتابع تطور الذاتية من الاحساس إلى المعرفة المطلقة كما تابعها كيركجارد من الاحساس «الطبيعي أو الجمالي» إلى الاخلاق حتى الدين. خلاصة القول إن كثيرا مما توصل إليه هيجل لحل إشكال المثالية والواقعية توصّل إليه المعاصرون أيضا حتى أنهم ليعدوا من هذه الناحية تابعين له.

٤ ــ وأخيراً نجد أن فلسفة هيجل كلها تصف الوجود على أنه مشروع ومشروع تحرر بالذات، مشروع يبدأ ويتحقق ثم يكتمل في النهاية. فالوجود لديه عملية أنطولوجية تقوم في بعض الاحيان على أساس من علم الحياة بما يعطيه من تطور ونماء وصراع وبقاء، وهذا ما جعل فلسفة هيجل نموذج الفلسفة الدينامية. كل فلسفة سابقة عليها توقفت عند إحدى لحظات العملية، ومن ثمّ توقفت عن الحركة وأصابها السكون وبالتالي أصابها القصور والفراغ.

وقد وضحت هذه العملية الانطولوجية منذ مؤلفات الشباب حين يصف تاريخ العبرانيين على أنه نشأة فتطور فسقوط وانهيار، ثم تاريخ المسيحية على أنه نشـأة جديدة ونماء أبدي، ويختلط التطور الكوني الأفقي مع التطور الديني الرأسي، مدينة الأرض ومدينة السماء. وقد يكون السبب في هجومه على شلنج وفلسفة الهوية أنها تتصور أن هوية الروح والطبيعة معطاة مسبقا، يتم تصورها في العقل دون أن تكون نتيجة لعملية طويلة ولنشاط الفكر ولجهد الأفراد. فما ظنه شلنج مُعطى أولاً هو في الحقيقة عند هيجل يـحصل عليه في النهاية. وتتضح العملية بصورة واضحة في «فينومينولوجيا الروح» عندما يصف هيجل الذاتية على حد قول كيركجارد كمشروع طويل من الحس حتى المعرفة المطلقة، وهو ما يكرره هيجل في «المنطق» عندما يصف الوجود كله على أنه مشروع يتحقق بذاته ثم يتخارج بالتوسط ويتجاوز ذاته ويلحق بالآخر ثم يتجاوز الآخر ويتحقق في لحظة ثالثة فيتغير كيفا وينتقل إلى مستوى آخر في التطور. ويصف هيجل في آخر «المنطق» هذه العملية الأنطولوجية على أنها تجسد للكلمة Verbe أو للفكرة Idée. وفي فلسفة التاريخ تتطور الحضارات وتتحقق الروح في التاريخ حتى تكتمل العملية في النهاية في الامبراطورية الجرمانية وريثة الشرق القديم واليونان والرومان معا. وفي فلسفة القانون يتطور القانون المجرد إلى الاخلاق الذاتية ثم يتحقق في الأخلاق الموضوعية، وفي الأخلاق الموضوعية تتطـور الأسرة فتصبح مجتمعا مدنيا يتحول بدوره إلى الدولة فيتحقق القانون كلية. وفي «فلسفة الدين» يتطور الدين أيضا من الدين المحدد، دين الوثنية والحس إلى دين الفردية الروحية، دين الفلاسفة المثاليين. حتى ينتهي في النهاية إلى الدين المطلق أو إلى الدين الموحى به. وفي كل مرحلة من مراحل التطور ينفك اسار ويُطْلَق قيد حتى تتحرر الفكرة ويتحرر الوجود.

وفي الفكر المعاصر استمرار لمشروع هيجل، وفيه ظهر المشروع على أنه مرادف للوجود. فالوجود الانساني عند سارتر وسيمون دى بوفوار مشروع يتحقق بفعل الانسان وبحريته ويخلق ماهيته أولا بأول، وعند جابريل مارسل يخلق الانسان ذاته بذاته ويتحقق بارادته الحرة أو كما يقول هيجل يتحقق بذاته، ويصف ميرلوبونتي أيضا تطور الحياة في «بناء السلوك» من النبات إلى الحيوان إلى الانسان، وهو ما يفعله هوسرل أيضا في الجزء الثاني من الأفكار عندما يبني العالم الطبيعي ثم العالم الحياتي ثم عالم الروح حتى الأنا الخالصة، وهو ما يفعله برجسون في «التطور الخالق» عندما يصف تطور الكون من النبات إلى الحشرات إلى اللافقريات إلى الانسان الى الصوفي حتى المسيح، وفي كل مرة تتحرر الديمومة وتظهر الحرية الباطنية والنداء الداخلي. وكذلك يتفاوت سلم القيم عند شيلر من اللذة والسعادة حتى التضحية والشخصي وفي كل مرة تتأكد الشخصية الانسانية في ممارسة حريتها.

عند كل من هيجل والفكر المعاصر هذه النغمة لشيء يتحقق وفي تحققه تحرره. قد يصل هيجل إلى النهاية فالنجاح مضمون وقد يفشل المشروع الوجودي لأن الوجود قائم على العدم، ولكن عند كل منهما نجد الوجود كعملية وكعملية تحرر، ونجد عند كل منهما الرغبة في الوصول

إلى النهاية وإلى الاكتمال، أي البحث الدائم والمتواصل، مما يجعل الفكر المعاصر بالفعل امتدادا لهيجل.

تالثاً ـــ بعض أوجه الاختلاف النسبي بين هيجل والفكر المعاصر:

بالرغم من وجود بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر، وهي الأوجه التي تجعل الفكر المعاصر استمرارا لهيجل، إلّا أننا قد نجد أيضا بعض أوجه الاختلاف بينهما تدل على التقابل المعروف بين الفلسفة الحديثة التي يمثلها هيجل في هذه الحالة والفكر المعاصر الذي يمثله فلاسفة الوجود بوجه عام وسارتر بوجه خاص باعتباره ممثلا لروح العصر.

والاختلاف بين هيجل والفكر المعاصر اختلاف نسبي، فبالرغم من وجود بعض الفارقات بينهما إلّا أنها لاتدل على اختلاف جذري أو كلي نفي هيجل بعض ما في الفكر المعاصر وفي الفكر المعاصر بعض ما في هيجل.

ولم يصور أوجه الاختلاف هذه أحد كما صورها كيركجارد في المعركة المشهورة بينه وبين هيجل. ولكن هذه المعركة كانت فاتحة لمعارك أخرى مشابهة أقلّ حدّة وأكثر علمية وموضوعية يحاول فيها الفكر المعاصر إعادة بناء الفكر الحديث كما يفعل هيدجر مع كانط في شرحه للحساسية الترنسندنتالية على أنها انطولوجيا جذرية، أو كما يفعل هوسرل مع ديكارت في اعادة بنائه للشعور ووصفه له على أنه في نفس الوقت شعور وشعور بشيء، أو كما يفعل برجسون مع كانط ولكن بنغمة أكثر حدة في رفض برجسون لكل المذاهب الفلسفية العقلية، أو كما يفعل شيلر مع كانط في رفضه للقَبْلي الفارغ ووضعه اخلاق المضمون وقيم الحياة.

ويمكننا أن نعرض لبعض هذه الاختلافات في ايجاز شديد إمّا لانها معروفة للغاية وإمّا لأنها تحتاج لمزيد من التفصيل. تكفينا رؤوس الموضوعات مع مراعاة أن أوجه الاختلاف النسبي هذه تدخل في اطار الاتفاق العام بين هيجل والفكر المعاصر.

١ ـــ الفارق الأول هو أن كل واقع معقول عند هيجل ولايوجد شيء واحد لامعنى له، وكل واقعة مهما بدت بعيدة عن الفكر فهي داخلة في صميمه ولها مكانها في النسق الفكري العام. وفي حين أن الفكر المعاصر يترك جزءا من الواقع، إنّ لم يكن كله كما هو الحال عند كيركجارد، بلا معنى، فكثير من الوقائع غير معقولة، بل إن الواقعة بطبيعتها شيء مضاد للعقل وخارج عليه. ومن ثمّ ظهر في الفكر والأدب اللامعقول واللامعنى والعبث، وكأن أثمن ما اعطاه الغرب وهو العقلانية والقدرة على التنظير على ما يقول فيبر وياسبرز قد رفضه الفكر المعاصر بعد أن تشبّع الشعور الاوربي به وبعد أن بدت مخاطره على الحياة المعاصرة، خاصة في المجتمع الرأسمالي حيث ينظّم العقل كل شيء بطريقة قضت على الحياة اليومية بعد أن دخلت في اطار التآزر الآلي المعضلي. ويقصد بعض المعاصرين مثل برجسون وشيلر وكيركجارد ونيتشه وجويو وأونامونو باللاعقلي ما تتصف به الحياة من طفرة وظهور مفاجيء للظواهر وعدم قابلية للتنبؤ. كما

يقصد به البعض الآخر مثل سارتر وهيدجر ما يتصف به الوجود من تناقض وتعارض مع العقل المسطّح الذي يقوم على الهوية وعدم التناقض. فالوجود في الزمان في حين أن العقل لازمان له، والوجود في التاريخ في حين أن العقل لا أحداث فيه، ويقصد به فريق ثالث مثل ياسبرز وجابريل مارسل السر الذي يندّ عن العقل ويقصدون بالسر عقائد الدين التي لايمكن الوصول إليها بالايمان البسيط الساذج كما هو الحال عند جابريل مارسل، أو بالايمان الفلسفي الذي يقوم بتبرير عقائد الدين كما هو الحال عند ياسبرز. فالمعنى مقرون باللامعنى كما هو الحال في عنوان مؤلّف لميرلوبونتي والمعنى مقرون بالاشتباه والالتباس على حد قول سيمون دي بوفوار، والمعنى مرتبط بالتأويل والتفسير كما يقول هيدجر، وهو لايبدو إلاّ في الليل على حد تعبير ياسبرز، ومن ثمّ كان الغموض والاشتباه والليل أكثر ايحاء للمعاصرين من الوضوح والتميز عند ديكارت أو من فهم كل شيء عند هيجل باستثناء هوسرل الذي ظل وريثا لديكارت وباحثا عن نظرية في الوضوح والبداهة.

وإذا كان الشعور الواعي عند هيجل هو أساسا شعور عقلي، وإذا كان العقل نفسه مهما تطور وأصبح روحا أو دينا أو معرفة مطلقة لايخرج عن نطاق العقل الذي يحس ويدرك ويلاحظ ويتفرد، فإن الشعور الواعي عند المعاصرين شعور انفعالي، أي أن التقابل بين هيجل والفكر المعاصر هو الذي وضعه كيركجارد بين Pathos, Eidos تتحول الجدل عند كيركجارد من جدل عقلي إلى جدل انفعالي. وإنْ شئنا قلنا إن الحياة عند هيجل هي حياة عاقلة في حين ان الحياة عند المعاصرين تتميز بالانفعال كما هو الحال عند كيركجارد أو بالدافع الحيوي كما هو الحال عند برجسون وبإرادة القوة كما هو الحال عند نيتشه أو بإرادة الاعتقاد كما هو الحال عند وليم جيمس أو هو التعاطف والمشاركة الوجدانية كما هو الحال عند ماكس شيلر. فإذا كان هيجل قد صاغ الحقيقة وكشف الوجود في ذهنه كفيلسوف، فإن ميرلوبونتي يرفض عقلانية الذهن[١٨] وتكوين العالم في عقل الفيلسوف بدل أن يكون الفيلسوف موجودا في العالم، وهذا لايمنع ياسبرز من الاستشهاد بقول هيجل من أنه لايتحقق شيء عظيم بدون انفعال[١٩] حتى يبين أن العقل عند هيجل ليس هو العقل الصوري بل أقرب إلى الحياة وإلى الانفعال المصاغ عقليا. إلاّ أن كيركجارد هو المسؤول الأول عن وضع هذا التقابل وسار فيه إلى حد ما شيلر وسارتر، الأول في «حياة العاطفة واشكالها» والثاني في «محاولة لوضع نظرية في الانفعالات».

٢ ـ وإذا كان المنهج الجدلي يقوم على التوسط وعلى تجاوز الطرفين المتناقضين وحل التناقض في طرف ثالث على ما هو معروف من لفظ التجاوز الذي يشمل القضاء على طرف ثم اعادة بنائه كطرف آخر، فإن الفكر المعاصر يترك الطرفين متناقضين ولايحل التناقض في طرف ثالث، وإنْ وجد الطرف الثالث فإنه يكون في تعارض دائم مع الطرفين السابقين. وبعبارة أخرى إذا كان هيجل في جدله ينتقل انتقالا منطقيا عن طريق التوسّط أو التخارج أو الآخر فإن الفكر المعاصر لايعرف إلاّ الطفرة أو النقلة أو الظهور المفاجىء. فقد قدم كيركجارد الطفرة في مقابل التوسّط كما

---

(١٨) م. بونتي: تقريظ الفلسفة ص ٤٨ .

(١٩) ياسبرز الفلاسفة الكبار، ص ٦١.

قدم برجسون الانفصال في التطور في مقابل الاتصال عند لامارك وداروون وسبنسر كما قدم جيتون في الفكر الديني الظهور المفاجيء لتفسير تطور الفكر الديني وتطور الانبياء وأيضا الحياة الروحية والاخلاقية. يضع الفكر المعاصر الطرفين متقابلين ولابد من اختيار أحدهما كما يفعل برجسون في المادة والذاكرة، التطور الخالق، الثابت والمتحرك، المغلق والمفتوح، الكم والكيف، الامتداد والتوتر، المكان والزمان، الخارج والداخل، العقل والحدس، ولاسبيل إلى المصالحة بينهما لأن كل طرف يلغي الطرف الآخر كما هو الحال أيضا عند جابريل مارسل في «الموجود والملكية» وقد سمى كيركجارد ذلك بالاختيار المتعارض «بريء أم مذنب»، «أما.. أما»، فلا يمكن الانتقال من طرف إلى آخر إلاّ بالطفرة أو بالقلب، ولايمكن الانتقال من المعرفة إلى الوجود أو من العقل إلى الانفعال أو من الموضوعية إلى الذاتية إلاّ بالتحول المفاجيء. وعند بعض المفكرين المعاصرين يكون أحد الطرفين قائما على الطرف الآخر كما هو الحال عند سارتر في «الوجود والعدم» فالوجود قائم على العدم، أو عند هيدجر في «الوجود والزمان» فالوجود زماني أو عند ياسبرز في «الايمان الفلسفي» فالفلسفة تبرير للايمان، أوإعند نيتشه «ارادة القوة» فالقوة جوهر الارادة. وباستثناء الفينومينولوجيا عند هوسرل التي تحاول الجمع بين الطرفين: بين الذات والموضوع في الشعور أو بين المعرفة والوجود في الايحاء المتبادل، ومَنْ تابعه من المفكرين في رفض هذا الفصم التقليدي بين الذات والموضوع أو بين المثالية والواقعية مثل ياسبرز وبرجسون، نجد أن الفكر المعاصر يتميز بهذا الطابع الحاد ولايقبل المصالحة بين الطرفين كما هو الحال عند هيجل.

٣ — وفي نفس المعنى نلاحظ أنه إذا كان منطق هيجل منطق وجود، أي أن الوجود عقل، فإن المنطق المعاصر، أو على الاقل تيار واضح منه، منطق شعور. فالمنطق عند هيجل يشمل الوجود والماهية والتصور، يشمل الكيف والكم والمقدار، يشمل الماهية والظاهرة والواقع، ويشمل الذاتية والموضوعية والفكرة، وكل ذلك يدور كعملية وجودية يدخل فيها الشعور كأحد جوانبها. أما المنطق المعاصر، وبوجه خاص الفينومينولوجيا، فمنطق يدور في الشعور، الوجود بمناطقه، والمقولات بأنواعها، والأعداد وأبنيتها، كل ذلك يدور في الشعور.

وقد حاول سارتر في الفقرة التي خصصها لهيجل في «الوجود والعدم» تحليل دور الآخر وتحويل الآخر الانطولوجي الذي تتحول الذات إليه وهي تتجاوز نفسها بتوسطه إلى آخر انساني في التجربة المشتركة وهي الفردية واتهام الأنا واحدية، فالآخر عند هيجل آخر مجرد غير معين، أي آخر الشق الثاني من منطق الشعور[٢٠]، حتى يتسنى له الخروج من العزلة، في حين أن الآخر عند سارتر آخر معين يدخل الفرد معه في علاقات أغلبها علاقات كراهية يحاول فيها الأنا تحويل الآخر إلى موضوع أو يحاول فيها الآخر باعتباره أنا تحويل الأنا الأولى إلى موضوع باعتبارها آخر. ويتهم سارتر هيجل بأن حديثه عن الآخر الانطولوجي كان حديثاً في قوالب نظرية المعرفة، فلم يعرف هيجل —في نظر سارتر— صراع الذوات بعضها مع البعض بحيث يتحول الآخر إلى موضوع لي

(٢٠) سارتر، الوجود والعدم، ص ٢١٩ — ٢٠٠.

أو اتحول أنا إلى موضوع للاخر. فتحليل هيجل للآخر تحليل مثالي فارغ. لقد عرف هيجل الأنا اعرف Moi أي الشعور بالذات ولكنه لم يعرف الأنا موجود Ego وأخيراً يتهم سارتر هيجل اتهامين: الأول، تفاؤل معرفي مؤداه أن الذات تستطيع ان تعرف نفسها من خلال الآخر وأن الآخر يستطيع أن يعرف نفسه من خلال الذات، إذْ يرى سارتر أن بين موضوع الآخر وأنا الذات لايوجد أي أساس مشترك، ولايمكن أخذ أية معرفة شاملة من علاقات الذوات، والثاني تفاؤل انطولوجي مؤداه أن المعرفة هي معرفة الكل ومن ثم فلا مجال هناك للشعور الخاص.

ومع ان هوسرل كان يرى أن هيجل قد وقع في الأسطورة والرومانسية إلاّ أنه استطاع أن يوحّد بين المعرفة والوجود أو بين الفكر والواقع في الشعور وهو المشروع الذي أراد هيجل تحقيقه في منطق الوجود.

٤ ــ وإذا كان هيجل يبغي المعرفة الشاملة، معرفة المنطق وعلوم الطبيعة وعلوم الروح على السواء كما هو واضح في «دائرة معارف العلوم الفلسفية» وكما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط في تقسيم المعرفة الانسانية إلى منطق وطبيعيات والهيات، فإن الفكر المعاصر ترك هذه المحاولة جانبا وآثر البحث عن المعرفة الجزئية والفصل بين علوم الطبيعة وعلوم الانسان. وقد قاد هذه الحملة كيركجارد ضد هيجل عندما رأى الأول أن عظمة الانسان في أنه يعرف شيئاً ويجهل أشياء، أو في جهله بالاشياء على الإطلاق، لأن الاشياء ليست موضوعا للمعرفة بل موضوع تجربة معاشة. أمّا هوسرل فانه يضع علوم الطبيعة والمنطق الصوري بين قوسين ويخرجها عن دائرة الاهتمام ولايحلل منها إلاّ ما يبقى منها في الشعور أي أنه يعطي الأولوية لعلوم الانسان. وقد ازدهرت العلوم الانسانية في الفكر المعاصر وأعطيت لها الأولوية المطلقة على العلوم الطبيعية والرياضية كرد فعل للخلط بينها في القرن التاسع عشر، حتى لقد أصبحت الفلسفة تفكيرا في العلوم الانسانية وحتى أنه يمكن تسمية العصر الحاضر عصر العلوم الانسانية. فهوسرل قد حوّل الفلسفة إلى علم محكم وبرجسون حوّل الميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا علمية تقوم على الحَدْس وعلى الادراك الباطني للتجربة. وشيلر حوّل علم الأخلاق إلى دراسة لمضمون القيم وجويو حوّل الدين إلى علمي النفس والاجتماع. وياسبرز يرفض العلم الشامل عند هيجل ويريد تحليل الوجود مستفيدا بتحليلات علم النفس المرضي والحالات التي تقدمها عيادات العلاج النفسي كما فعل في دراسة عن فان جوخ وستردنبرج والنبي حزقيال، وكما عبر عن ذلك في دراسته الأولى عن «علم النفس المرضي العام»[٢١]. كذلك بدأ ميرلوبونتي من علم النفس ومن الفيزيولوجيا ومن تحليل الكائن العضوي على ماهو معروف لدى جولدشتين في «بناء العضو الحي» وخرج منها بتحليله للوجود الانساني ابتداء من الجسم كآلة للحركة واللغة والجنس وكوجود في العالم. وقد بدأ برجسون أيضا من علوم النفس والاخلاق والاجتماع وعلوم الحياة لاقامة فلسفته في الزمان والحَدْس والتطور الخالق والدين الدينامي. بل إن برجسون يعتبر هيجل وشلنج وسبنسر أقل غناء وثراء من طاليس وأفلاطون

---

(٢١) ك. ياسبرز ، كشف حساب، ورؤى جديدة، ص ١٢.

وأرسطو لأن هيجل وشلنج قد استبدلا الفكر بالواقع وظنا أن كل اللعب التي يلعب بها الطفل هي اللعب نفسها، ومن ثم فلا فرق بين هيجل ممثل المثالية المطلقة الأول وسبنسر ممثل النظرة الآلية المادية الأول، لأن كليهما وقع في التصور الخارجي للعقل. وهيجل مكمل لليبنتز في هذه الناحية. في حين أن الفكر الفرنسي الذي يميز الفكر المعاصر يعطي منهجا لا مذهبا، ويربط الفكر بالعلم الانساني وبالتجربة الحية كما هو الحال عند مين دي بيران ورافيسون(٢٢). بل إن البنائية التي يمكن اعتبارها عودا إلى كانط أو هيجل في ادراك البناءات العقلية الصورية الفارغة من كل مضمون، قد نشأت من التفكير في علم اللغة العام عند سوسير وجاكبسون أي من التفكير في علم انساني. وقد ربطت كليات الآداب والفلسفة اسمها في الآونة الأخيرة بالعلوم الانسانية حتى أصبحت تسمى اتفاقا مع روح العصر كليات العلوم الانسانية.

٥ ــ كوّن هيجل نظرية شاملة في الجمال، وكان الجمال لديه تعبيرا حسيا عن المثال وكان الجميل لديه هو تعبير عن المنطق، لذلك رفض كل النظريات التجريبية الحسية في الجمال التي تعتبر الجميل مجرد مثير حسي للاحساس أو للخيال أو للعواطف أو للانفعالات، كما رفض كل النظريات الفلسفية عند كانط وشيلر وجوته في الجمال التي عبرت عن المواجيد والعواطف الرومانسية، والتي جعلت الجمال هو الذي يثير في النفس البهاء والجلال أو القوة والاندفاع. وفي مقابل ذلك رفض الفكر المعاصر هذه النظرة الشاملة للجمال التي تشمل جميع الفنون الشكلية والسمعية والصوتية، باستثناء آلان الذي حاول وضع مذهب في الفنون الجميلة وسار كل فن في طريقه الخاص محاولا وضع نظرياته الخاصة. كما سارت الفنون في الخط التجريدي في الرسم والعمارة والموسيقى والنحت أو في الخط الحسي كما هو الحال في الموسيقى الالكترونية أو في الفن الحسي المباشر خاصة في النحت واستعمال بقايا النحاس والحديد والصلب في عمل التماثيل. وإذا كان هيجل قد وضع سلما للقيم في الفنون واعتبر الفنون الصوتية الموسيقى والشعر أعلى من الفنون المرئية كالنحت والرسم والعمارة، فإن الفكر المعاصر رفض هذا السلم بل غلبت الصورة المرئية على الصورة المسموعة وتحول الزمان إلى مكان كما هو الحال في الموجة الجديدة في الرواية والمسرح والسينما. وإذا كان هيجل قد أعلى من شأن الفنون الرومانسية على حساب الفنون الكلاسيكية فان الفكر المعاصر في تصوره للفن فيه عود إلى الكلاسيكية القديمة وإلى الايقاعات البدائية والأشكال الأولية للفن. وقد ظهر التجريد في الفن أيضا في الرواية الفلسفية المعاصرة التي كتبها سارتر وجابريل مارسل، وكأن المطالبة بالوجود الحي كان شعارا فلسفيا ولم تظهر نتائجه في الرواية. ولو أن أحد علماء الجمال المعاصرين وهو ايتين سوريو حاول الابقاء على نظريات هيجل في الجمال ورأى في الفنون الجميلة مهما تعددت أبنية وأشكالا واحدة وهو سماه «تقابل الفنون» كما رأى فيها جميعا «ظل الله» أو كما يقول هيجل تعبيرا عن المثال(٢٣).

(٢٢) برجسون، كتابات وكلمات، الجزء الأول ص ١٠٣، ١٢٢، الجزء الثاني ص ٤٣٥.

(٢٣) E. Souriau: (a) La Correspondance des Arts. (b) L'ombre de Dieu. Puf, Paris.

٦ ــ وقد وضع هيجل الانسان في التاريخ، وكان التاريخ هو الفكرة التي تتحقق عن طريق الأهواء والمصالح وحيل العقل في الأفراد والجماعات والشعوب، ولكن الفكر المعاصر قد وضع التاريخ في الانسان، وهو ما سماه هيدجر البعد التاريخي للوجود الانساني فالفلسفة هي التاريخ بمعنى أنها تحليل البعد التاريخي للوجود الانساني، الذي سماه سارتر مسؤولية التاريخ التي يحملها الفرد على كتفيه كما هو الحال في شخصية فرانتز في «سجناء الطونا»، وهو الذي سماه هوسرل أيضا «نشأة العالم» ويعني به نشأة العالم والتاريخ في الشعور وتصور التاريخ كله على أنه شعور فردي كبير مطابق للشعور الفردي الصغير، كما وضح في «أزمة العلوم الاوربية». لايهم المعاصرين قيام الامبراطوريات وسقوطها بقدر ما يهمهم البعد التاريخي في الانسان واحساس الانسان بالتاريخ. فالانسان موجود تاريخي على ما يقول دلتاي وفيه تظهر روح العصر. والحس الوجودي هو في نفس الوقت حس تاريخي، لذلك كشف كيركجارد عن هيجل وكشف شيلر وبرجسون وهيدجر عن كانط. وقد ساعدت اللغة الالمانية على ذلك في تفرقتها بين تاريخ العالم الطبيعي موضوع البحث والفحص والبعد التاريخي في الانسان، وهي التفرقة التي خرج منها آرون في دراسته «مقدمة في فلسفة التاريخ» وعبر بها عن وجهة نظر المعاصرين في الحديث عن الشعور التاريخي، ولكن بعض المعاصرين يتصورون التاريخ على أنه التاريخ الأخروي كما هو الحال عند ياسبرز وبردياتيف، محافظين بذلك على التصور القديم وهو أن التاريخ، كالطبيعة، موصل جيد إلى الله!

٧ ــ وإذا كان يغلب على هيجل طابع الفكر القومي خاصة في فلسفة القانون في اعتباره الدولة البروسية هي الممثل الحقيقي للدولة وفي فلسفة التاريخ في اعتباره الامبراطورية الجرمانية وريثة حضارات الشرق القديم، الحضارات اليونانية والرومانية وحضارات العصر الوسيط وبذلك يكون التاريخ قد اكتملت دورانه وتحققت الروح فيه، فان الفكر المعاصر يغلب عليه الطابع الاممي بعد أن حاول الخروج عن نطاق غربيته أو قوميته. وقد قوّى هذه النزعة في الفكر المعاصر الفكر الماركسي والدعوة لتوحيد النضال العالمي ضد الامبريالية العالمية. لقد استطاع الفكر الأوربي الذي عُرف بقوميته في القرن التاسع عشر الخروج من دائرته الضيقة ورأينا كثيراً من المفكرين المعاصرين من أكبر المساهمين في حركات النضال العالمي للشعوب غير الأوروبية مثل سارتر ورسل وريكور وميرلوبونتي. وهذا لايمنع من وجود تيار معاصر آخر عُرِف بغربيته وهو التيار الذي يمثله ياسبرز وجابرييل مارسل والوجوديون الروس والاسبان واضعين الغرب في مقابل الشرق وداعين للرأسمالية والايمان في مقابل الاشتراكية والالحاد!

٨ ــ وإذا كان هيجل قد وضع المطلق في النهاية وجعل تحققه في التاريخ عملية تاريخية لاتتحقق ولاتكتمل إلا في النهاية، فإن الفكر المعاصر قد رفض المطلق مع رفضه للماهية المسبقة على الوجود وأعطى خصائص المطلق للانسان كما فعل سارتر في الحرية، في حين حافظ البعض على المطلق القديم في صورة تعالٍ او تجاوز أو مفارقة كما هي الحال عند الوجوديين المؤمنين. وإذا

كان هيجل قد رفض التعالي وآمن بالحلول فان بعض المفكرين المعاصرين رفضوا التعالي أيضا بمعناه التقليدي وأعطوه معنى الحلول أو رفضوا التعالي إلى أعلى وأحلوا محله تعاليا إلى الامام كما هو الحال عند ميرلوبونتي. وإذا كان هيجل قد ربط المطلق بالتاريخ وجعله متحققا فيه، فان بعض المعاصرين فصلوه عن التاريخ وجعلوه من خلق الذات ومن وضع الشعور كما هو الحال عند هوسرل، أو حالاً في الطبيعة وتطورا خالقاً فيها أو حرية انسانية باطنية وشعورا بالزمان الذي يحل الخلود فيه كما هو الحال عند برجسون وشيلر.

وإذا كان هيجل قد أخذ مفهوم «التقدم» من فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وجعله عملية تاريخية طويلة تتم في الوجود، فان المفكرين المعاصرين يغلب عليهم طابع الاعياء وهم أقل طموحا من مفكري القرن الثامن والتاسع عشر.

فإذا كان هيجل قد صوّر الشعور الاوربي على أن جوهره هو التقدم والاكتمال فان المعاصرين أيضا وعلى رأسهم هوسرل قد صوروه على هذا النحو، وأكدوا أن الشعور الاوربي قد اكتمل في الفينومينولوجيا. على أن المعاصرين انقسموا فريقين: الأول عدمي تشاؤمي يرى أن الشعور الاوربي قد انتهى، وهو الفريق الذي يقوم بتحليل العدم ومظاهره في سوء النية والنفاق والكذب مثل سارتر أو تحليل الوجود الانساني على أنه همّ وحصر وضيق وثرثرة وجنون مثل هيدجر، أو في الانتهاء صراحة إلى العدمية مثل نيتشه أو في فقدان الدافع الحي والباعث على الخلق والتجربة المعاشة كما هو الحال في الفينومينولوجيا وحديث هوسرل عن ظواهر القلب والتحول والنسيان، أو في اعلان سقوط الغرب صراحة كما هو الحال عند شبنجلر، والثاني تفاؤلي يريد اعطاء الشعور الأوربي دفعة روحية جديدة كما هو الحال عند المفكرين المحافظين ياسبرز وجابريل مارسل وبرجسون وشيلر والوجوديين الروس والاسبان. فلنتحقق نحن أي الفريقين أصوب،ولنتساءل هل أعقبت نغمة الانتصار عند هيجل نغمة الهزيمة عند المعاصرين؟

٣ ـ هيجل وحياتنا المعاصرة*

قد يكون الهدف من الحديث عن مفكر غربي هو التعريف به وتقديمه للمواطنين بكل ما فيه، في موضوعية تامة دون الفصل فيه بما له وما عليه. وهذا هو الطابع العام الغالب على دراساتنا وأبحاثنا وتعليقاتنا على المفكرين الغربيين. وقد يكون ذلك مفيدا للغاية حتى نتعرّف على الثقافات الأخرى، فقد شرح الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد الفلاسفة اليونان قبل أن يأخذوا منهم موقفا أو يتمثلوهم أو يتجاوزوهم، ولكن قد يكون أيضا أمرا مضرا للغاية إذا اقتصر الوجدان المعاصر على مرحلة التعريف وحدها ولم ينتقل إلى التمثل أو إلى الرفض أو إلى التحليل المباشر للواقع وذلك لأن وجداننا المعاصر قد تعدّى مرحلة التعريف.

وقد يكون الهدف أيضا هو الدراسة الاكاديمية العلمية التي لابدّ وأن تحدث في مجتمع نام يقوم رواد البحث فيه بهذه المهمة للحصول على الدرجات العلمية أو لتعزيز التراث الانساني بمزيد من الأبحاث[1]، ولكن قد يُعتبر ذلك من قبيل «الترف» إذْ يقوم بهذه المهمة عديد من الباحثين من كل أنحاء العالم مع تمتع بامكانيات كبيرة قد لاتتوافر في المجتمعات النامية. كما أن مفكري البلاد النامية مرتبطون وجدانيا بواقعهم، وقد تكون لديهم امكانيات واقعية في التحليل المباشر للوقائع قد لاتتوافر لدى غيرهم من الباحثين تمكنهم من اعطاء وجهات نظر جديدة واثراء الدراسات الفلسفية، فالانتساب إلى مستوى حضاري تاريخي كالانتساب إلى ايديولوجية يتيح فرصا كثيرة لالقاء وجهات نظر جديدة غير الدراسة العلمية الموضوعية الفاحصة.

ودراستنا هذه عن «هيجل وحياتنا المعاصرة» من هذا النوع، فليس المقصود منها التعريف

* الكاتب، سبتمبر سنة ١٩٧٠ العدد ١١٤

(١) انظر: «هيجل والفكر المعاصر» في هذا الكتاب

بهيجل بمناسبة مرور مائتي عام على ميلاده فقد قامت مجلاتنا الثقافية بهذه المهمّة ووفت الموضوع حقه أو هي في سبيلها إليه بل المقصود هو بيان إلى أي حد يمكن الاستفادة من هيجل في حياتنا المعاصرة فربما يكون هيجل قد وجد في ظروف مشابهة لتلك التي نمر بها نحن وبذلك يكون لدينا نموذج فكري رائع لما يمكن عمله خاصة إذا كان فيلسوفا كهيجل تكتمل الفلسفة الحديثة على يديه وتبدأ الفلسفة المعاصرة منه وهو الذي استمد منه ماركس المنهج، وماركس على ما نعلم هو الذي يقسم العالم اليوم إلى معسكرين: المعسكر الاشتراكي والمعسكر الرأسمالي. فنحن مع هيجل إذنْ في قلب تاريخ العالم الحديث والمعاصر على السواء.

والمقصود بحياتنا المعاصرة فكرنا ووجداننا على السواء. فلم نستطع التخصيص بالفكر لأننا مازلنا نتلمسه ونصوغه حتى نحوله إلى موضوع للدراسة ولم نستطع أيضا التخصيص بالوجدان فحسب حتى لانقف في مرحلة الأشواق المجردة والأماني البعيدة وآثرنا «حياتنا المعاصرة» لأنها تشمل الفكر الذي في طريق الصياغة والوجدان الذي نحن في سبيل التعبير عنه بالفكر.

والأمر ليس معادلة صعبة نتحدث فيها عن هيجل بقدر الحديث عن حياتنا المعاصرة، بل تكون كفة الحديث عن حياتنا المعاصرة أميل فذلك أكثر افادة في الغوص في ذاتيتنا الخاصة. وقد يكون ذلك عودا إلى هيجل بطريق غير مباشر إذا حددنا مهمته أساسا على أنها غوص في الذاتية الفردية والتاريخية على السواء.

أولاً ـــ تعقيل الواقع :

تُعتبر فلسفة هيجل أروع نموذج على تعقيل الواقع وعلى تنظير الأحداث، فكل واقعة لديه تقوم على أساس فكري بل هي نفسها فكرة طبقا لما هو معروف ومشهور عنه في توحيده بين الواقع والفكر أو بين الواقعي والمثالي على ما يقول هو نفسه «كل عقلي واقعي وكل واقعي عقلي». وهذا من شأنه رفض الفكر الانعزالي في كل صوره بل وكل فكر يطير فوق الواقع ويعلو أو يتعالى عليه وكذلك رفض كل واقع مصمت بلا دلالة أو كل أحداث متفرقة بلا معنى. يستطيع هيجل إذنْ أن يكون نموذجاً لتعقيل الواقع أي تحويل الواقع إلى فكر أو «توقيع الفكر» أي الحالة الفكر إلى وقائع وذلك من أجل القضاء على الفصم الذي تقاسي منه البلاد النامية بين الفكر والواقع. فكثيرا ما يُحفظ الفكر النظري في صورة أبحاث علمية في نطاق الدراسات النظرية ويُترك الواقع كما هو في مساره الذي يُراد التخطيط له وكأن غاية البحث هي البحث أو كأن الواقع تسيّره يد خفية لايمكن رفعها عنه. فإذا حدثت معركة فكرية فانها لاتتعدى الفكر ولاتخرج إلى الواقع وكأن هناك افكارا ومفاهيم ومقولات منفصلة عن حركة الوجود نفسه والصراع الدائر فيه. الفكر في بعض البلاد النامية إمّا فكر فضفاض أكثر من الواقع نفسه ومن ثم فإنه يطير فوقه أو هو فكر أقل مما يتطلبه الواقع، فكر يدور على استحياء لأن الواقع أعتى وأقوى مما يستطيع المفكر أن يصوغه أو أن يعقله.

والفكر أيضا قد يكون صوريا فارغا بمعنى أنه خال من كل مضمون مثل مقولات كانط التي رفضها هيجل وأعاد إليها الحركة والفاعلية، هو الفكر العاجز عن أن يغير شيئا أو أن يحرك ساكنا، هو الفكر الذي يدور حول نفسه ويقيم معركة في الهواء ولايأخذ الواقع معه لأن المفكر يؤثر السلامة ويريد أن يعيش في الواقع أو أن يتعيش منه. وقد يكون الفكر أيضا منفصلا عن ذاتية المفكر وحياته ووجدانه وشعوره، وهو ما لا يرتضيه هيجل، لأنه يودّ أن يفكر في ناحية في اوقات العمل الرسمية وكما تقضي به السلامة وعدم المخاطرة، وهو أيضا نوع من الفصم بين الفكر والواقع الشخصي والوجداني وهي أولى درجات الفصم بين الفكر الموضوعي والواقع العريض. وإذا أخذنا تأويلات ماركيوز للنفي عند هيجل على أنه رفض سياسي، فالفكرة نافية للواقع أولا ثم متحدة معه ثانيا، نجد أن الفكر أبعد ما يكون عن تبرير الواقع وتحويله إلى حقيقة قبل تغييره. لقد كان هيجل فيلسوفا للثورة بمعنى أنه عقل الثورة الفرنسية وأبان حدودها في عصر الارهاب، ولكنه لم يكن مبررا لها مبينا أنها الحق المطلق أو الواقع الثابت الذي انتهى لديه كل شيء. كان هيجل فيلسوف التنوير بمعنى أنه عقل التنوير ولكنه أبان حدوده في الليبرالية والفردية والحسية والانفعالية وحاول تطويره واكماله. كان هيجل فيلسوف الاصلاح الديني بمعنى أنه أبان ما قدمه من ايجابيات وما وقع فيه من سلبيات حاول هيجل ان يتفاداها. لقد استطاع هيجل تعقيل الأحداث في عصره ولم يترك واقعة بلا معنى أو معنى بلا واقعة وكان الربط بينهما من أجل الاتجاه نحو الأكمل لا من أجل تثبيت الواقع وتسكينه وتجميده. فلم يعرف هيجل ما يعرف بأنه الأمر الواقع Status quo فالأمر الواقع لديه هو ما يقتضيه الفكر.

وكما يرفض هيجل في الفكر كل صور الانعزالية والانفعالية والعجز والتبرير فإنه أيضا يرفض في الواقع كل الوقائع التي يظنها الناس أنها وقائع حسية مباشرة وهي في رأيه وقائع مجردة لأن الحسي المباشر الذي هو أساس الواقعية الفجة هو عند هيجل تجريد محض لأنه منفصل عن الفكر وهو الواقع الحقيقي. يرفض هيجل اذن، بهذا المعنى، الانغماس في الوقائع الحسية الجزئية واعتبار ذلك هو الواقع نفسه لأن الوقائع الحسية المباشرة خالية من المعنى. فلا تُحَلّ مشكلة الجوع باعطاء الرغيف بل بوعي الجائع بوضعه في الوجود، ولا تُحَلّ مشكلة الفقر بالمعونات المباشرة فقد يكون ذلك تأييدا للفقر بل في اعتبار الفقر كاحدى لحظات الوجود المتغير. وعلى هذا النحو يكون هيجل باحثا عن المعنى ونكون نحن في حاجة إلى أن نعيش في عالم يحكمه الفكر[٢] بمعنى تحويل الواقع الحسي المباشر إلى واقع فكري وادخاله في الواقع الحقيقي الذي هو مسار الفكر وتحقيق ذلك في ممارستنا للحياة اليومية عندما يتحقق الاشباع الجنسي كتحقيق للوجود وليس كاشباع حسي مباشر أو عندما يحصل العمال على بعض حقوقهم لارضائهم وليس لعودتهم من الاغتراب وتحقيق وجود كل عامل كانسان لا كسلعة.

وعلى هذا النحو يكون هيجل أحد الفلاسفة الذين دعوا إلى التنظير العقلي، وهو أثمن ما

---

(٢) د. فؤاد زكريا: «في عالم يحكمه الفكر» الفكر المعاصر، سبتمبر ١٩٦٨.

أخرجه الشعور الأوربي عند البعض مثل فيبر وياسبرز، وبالرغم مما قد يؤدي إليه التنظير العقلي من صورية إذا مادُفع به إلى اقصى حد فإنه بالفعل استطاع أن ينقذ الشعور الاوربي من التشبيه والتجسيم، واستطاع اعطاءه أساسا عقليا جديدا بعد أن رفض كل معطى سابق على التجربة، استطاع هذا الجهد العقلي الاصيل أن يصل إلى الحقيقة بالجهد الانساني المحض كما يستطيع الآن هذا الجهد في البلاد النامية القضاء على الأسطورة والغيبيات والارتجالية وقصر النظر والالتجاء إلى الجهد العضلي من أجل التعويض عن الفكر. ولا خوف من الوقوع في الصورية الفارغة لأن العقل لدينا مازال أمامه شوط طويل يسير فيه ومازالت لديه مهام عليه أن ينجزها وقد يستغرق ذلك أعمار أجيال وأجيال..

ثانياً ــ البحث عن منهج:

ومعروف عن هيجل أنه واضع المنهج الجدلي.. صحيح أنه ليس أول فيلسوف تحدث عن الجدل، فقد تحدث عنه افلاطون على أنه موصل للحقيقة ولكنها حقيقة متعالية منفصلة عن الواقع بل ومضادة له فالحقيقة خالدة والواقع فانٍ، الحقيقة عقلية والواقع حسي، الحقيقة هي الواقع الحقيقي ــ واقعية الأفكار عند أفلاطون ــ والواقع هو الظاهر. كما تحدث عنه كانط على أنه جدل يوصل للخطأ نظراً لتناقضات العقل التي لاحل لها: هل العالم له أول أم ليس له أول؟ هل العالم له نهاية أم ليس له نهاية، هل كل مركّب يتكون من بسيط أم أن المركّب لاينحلّ إلى بسائط أقل منه؟ هل هناك ضرورة حتمية في الطبيعة أم هناك حرية ممكنة؟ ولكن عند هيجل أصبح الجدل لديه حلا للصراع القائم بين المثاليين العقليين من ناحية الذين يعطون الأولوية للفكر على حساب الواقع وبين التجريبيين والحسيين من ناحية أخرى الذين يعطون الأولوية للواقع على حساب الفكر. لقد حاول كانط التوفيق بينهما ولكنه ركّب المقولات الشارطة على الحسي المشروط في نظرة سكونية دلّت على عجز الشارط والمشروط معا. ومن ثم جاء هيجل وجعل كليهما حقيقة واحدة هي الفكر أو الوجود، وجعلها في حركة مستمرة يكون التجريد أولى لحظاتها والعيني آخرها وبذلك قضى على ثنائية العصر الحديث بين الفكر والواقع أو بين المعرفة والوجود كما قضى على النظرة الساكنة للكون فأصبح التاريخ، فكان الجو ممهدا لماركس لوصف الصراع الفعلي بين الطبقات وتتبع حركة المجتمعات وبيان تناقضاتها. الكشف الحقيقي لهيجل إذنْ هو المنهج الجدلي كما كان الكشف الحقيقي لديكارت هو المنهج الاستنباطي وهذا يدل على أن لحظات التحول الحضاري مرهونة باكتشاف المنهج خاصة إذا كان منهجا مطابقاً للواقع أو متحدا معه في الواقع نفسه الذي يتحرك ويتغير ويتطور.

ونحن نردد كثيراً في فكرنا المعاصر الدعوة إلى البحث عن منهج وكأن المنهج يُبحث عنه بين دفات الكتب وفي صفحات التاريخ نختاره بين مناهج عديدة مصاغة قبلا وقد نختار أكثر المناهج إيغالا في المصطلحات الجديدة حتى نبدو وكأننا أهل لذلك[٣]. ولكن لن يتعدى بحثنا حدود

---

(٣) مطاع صفدي «نحو ثورة منهجية» الآداب، بيروت، مايو ١٩٧٠.

الفكر والمصطلحات لأن البحث عن منهج لايتم في أخذ منهج باليمين ومسك الواقع باليسار وتطبيق هذا على ذاك لأن ذاك سيؤدي حتما إلى الانعزالية كما حدث للاحزاب اليسارية في واقعنا المعاصر عندما ظنت أن الواقع يتغير إذا طبقت منهجا نظريا لاتدري كنهه على واقع لاتعلم تركيبه ولاتعيش فيه وكأن التغير في الظواهر الاجتماعية يحدث كما يحدث التغير في الظواهر المعملية، وكما تنعزل الأحزاب اليمينية عن واقعنا المعاصر عندما تزيد تثبيت الواقع وتسكينه والابقاء على الاوضاع الراهنة. قد يكون الواقع لها طيعا إلى حين ولكنه سيسبقها وستنتهي إلى الانحسار والتخلف.

قد يتم البحث عن منهج داخل الحضارة أو في أحد جوانبها في الأدب أو في الفلسفة أو في الدين ولكن لن يخرج التغيير عن نطاق الثقافة فتطبيق منهج الشك في الموروث، كما حدث في الأدب الجاهلي مثلا، لايغير الواقع في شيء لأن الفكر هنا منفصل عن الوجود أو لأن أثره في تغيير الوجدان ذو أثر محدود بدليل بقاء الأسطورة والخرافة والفكر الغيبي، بل إن الفكر التنويري كله في أعلى لحظاته كما حدث في فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر محدود، في رأي هيجل، لأنه كان تنويرا في الفكر أكثر منه تنوير في الواقع، أي أنه كان تنويرا مجردا. فكل حديث عن نهضة فكرية معاصرة أو عن نظرية نقدية للتراث أو عن مستقبل للثقافة في مصر حديث مجرد في رأي هيجل لأنه لايضم الواقع معه لأن الفكر لايهبط للواقع ثم يرفعه معه متحدا به. ومن ثم كانت كل دعوة للتغيير على أساس من العقل المجرد والعقلانية الصورية دعوة إلى الانعزالية لأنها دعوة فارغة من كل مضمون، أو دعوة ذاتية بالمعنى الفردي، أي دعوة مقصورة على بعض الأفراد المنعزلين، وليست دعوة موضوعية تضم الجماهير العريضة.

وقد يحاول أحد تصور أن المنهج المطلوب هو المنهج التجريبي الحسي الذي يؤمن بالبدء بالوقائع الجزئية حتى يقلل من حدة الأسطورة ويخفف من شأن الوهم والخيال والأمنيات ويربط بين الفرد وواقعه مع الدعوة للترويج للعلم ولمناهج العلوم الطبيعية وللموقف الطبيعي المباشر ولكن لهذه الدعوة أيضا في نظر هيجل دعوة مجردة أي منعزلة عن الواقع الحقيقي لأن الحسي والادراك الحسي يمثلان أول لحظات تطور الشعور حتى يصبح وعيا بذاته قبل أن يكون عقلا أو روحا أو دينا أو معرفة مطلقة على ما هو معروف في «فينومينولوجيا الروح» ولأن الوقائع الجزئية، أيضا في نظر هيجل، وقائع مجردة خارج الفكر والواقع على السواء: خارج الفكر لأنها خالية من المعنى وعن تطور الفكر، وخارج الواقع لأن مسار الواقع هو نفسه مسار الفكر. فكما فشل الاتجاه العقلي الصوري في القضاء على الأسطورة وفي رفع الواقع كله كذلك يفشل الاتجاه الحسي التجريبي في القضاء على الأسطورة وتقع الذاتية في الازدواجية بين العلم والايمان أو بين المعمل والمعبد أو بين جهد العلماء وبركة آل البيت.

وقد يحاول فريق ثالث تصور أن المنهج المطلوب هو اللجوء إلى الوجدان والحدس الباطني والرؤية المباشرة واعطاء الأولوية للذاتية أو للجوانية على الموضوعية أو البرانية مرتبطا بالتيار المثالي الغربي الديكارتي أو الكانطي أو بحركات الاصلاح الديني والدعوات المعاصرة للفردية الروحية

واقامة ثورة داخلية قبل الثورة الخارجية، فمتى صلح الفرد صلح المجموع ومتى حسنت الاخلاق تغيرت الاوضاع، ويُفسّر الدين والتراث كله على هذا الاساس. هذه الذاتية يرفضها هيجل لأنها ذاتية مجردة مثل ذاتية الاصلاح الديني في ألمانيا، ذاتية تعطي الأولوية المطلقة للباطن على الظاهر وللداخل على الخارج وللفرد على الدولة أو الكنيسة، والذاتية على ما نعلم من «علم المنطق» هي أولى لحظات التصور Begriff ـ تتلوها الموضوعية ثم الفكرة Idée، فالمنهج الوجداني اذن منهج منعزل عن واقعه الأول في الوجود الانساني الذي يشمل الحس والعقل كلحظتين منه وواقعه الثاني وهو العالم لأن الذاتية لاتتوقف عند ذاتها بل تتطور نحو الموضوعية وتضم العالم في باطنها، فالاقتصار على الذاتية وقوع في العواطف الصوفية أو في الحركات الرومانسية أو دين الفردية الروحية على ما يتصوره المثاليون.

المنهج إذن، إنْ شئنا، هو المطابق لحركة الواقع نفسه أو هو فرض الواقع نفسه على الفكر وهو المنهج الجدلي الذي صاغه هيجل والذي طبقه ماركس على الواقع الاجتماعي والاقتصادي وعلى تاريخ البشرية ومراحل تطورها. فمثلا في دولة ثلاثة أرباعها من الفلاحين والعمال يكون الحكم لهم بالضرورة وكل نظام سياسي يضعهم في الدرجة الثانية أو العاشرة هو نظام منعزل، وكل تخطيط اقتصادي في مثل هذه الدولة لايضع لهم الأولوية في الخدمات أو التصنيع يكون تخطيطا منعزلا لخدمة الطبقة الحاكمة أو الطبقات الجديدة المستفيدة منها والتي تكوّن الجهاز البيروقراطي العريض. وفي دولة يكون دخلها محدودا ويكون نصيب الفرد فيها سنويا لايتعدى خمسة وسبعين جنيها تقريبا يكون كل تكوين طبقي فيها أو تفاوت بين الدخول حرمانا لمئات من المواطنين من العيش. فالاشتراكية بهذا المعنى في مثل هذه المجتمعات حتمية يفرضها الواقع والضرورة، والمجتمع اللاطبقي أيضا هو المسار الطبيعي لحركتها.

ليس معنى الجدل اذن هو حصره في قوانين ثلاثة: تحويل الكيف الى كم وبالعكس، وتفسير المتناقضات، ونفي النفي بل تحليل الواقع تحليلا مباشرا وتنظيره على الطبيعة وتحويل مساره إلى فكر حتى تصبح حركة الواقع هي نفسها قوانين الفكر.

وليست وظيفة الجدل حل المتناقضين: أو الجمع بينهما في نظام يقيد من حركتها وينفي كل منهما الآخر أو لحساب طرف على آخر. فمثلا لا يمكن الجمع بين اليمين واليسار في تنظيم واحد يحل تناقضهما معا ويكون هو المستفيد في النهاية بمفرده أو بالتواطؤ مع اليمين على حساب نفي اليسار له. مهمة الجدل هي الكشف عن هذه المتناقضات ودفعها إلى آخر حد لها حتى يتحقق النفي. فالتناقض بين الطبقات قائم ولايمكن التحالف بينهما إلاّ على حساب الطبقة النافية. والتناقض بين الاستثمار والاستهلاك قائم ولايمكن المصالحة بينهما إلاّ لحساب الاستهلاك، والتناقض بين الثورة والتطلعات الطبقية قائم ولايمكن الجمع بينهما إلاّ لحساب الطبقة الجديدة، والتناقض بين الريف والمدينة قائم ولايمكن الجمع بينهما ما دام أهل المدينة يخططون للريف ويتم التخطيط لحساب المدينة، والتعارض بين المواطن وجهاز الدولة قائم ولايمكن حله إلاّ لحساب

البيروقراطية وادخال الفرد ضمن جهاز الدولة، والتعارض بين المثقف والسلطة قائم ولايمكن حله إلّا بتبرير المثقف للسلطة وتحوله إلى جزء منها.

فإن شئنا البحث عن المنهج وكانت المناهج العقلية والتجريبية الوجدانية كلها صورية لأنها منعزلة عن الواقع فإن المنهج الجدلي الذي هو حركة الواقع نفسه هو المنهج الباقي أمامنا والذي قد يفيد في الابقاء على المتناقضات فالتناقض هو شرط الحركة والنفي هو شرط التجاوز، ولايكون الجدل هنا تطبيقا لمنهج غريب على الواقع بل هو فرض الواقع نفسه الذي ينعزل عنه الجميع حتى الآن.

ثالثاً ــ الدين والحياة:

لقد استطاع هيجل في أروع مثل عرفه تاريخ الأديان حتى الآن وتاريخ البشرية جميعا تحويل الدين إلى فكر والوحي إلى عقل والأسطورة إلى وجود. والعقيدة إلى كون، والله إلى تاريخ. فكل شيء ينتهي في الفكر والفكر نفسه مقدمة للوجود أو أولى لحظاته ومن ثمّ لانجد عند هيجل هذا الفصل بين النقل والعقل أو بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة على مايُقال في تراثنا، فالنقل هو العقل، والدين هو الفلسفة والشريعة هي الحكمة أي أن هيجل استطاع القضاء على ثنائية المعرفة التي مازالت تطحن الروح البشري حتى الآن وتقسم الجماعات إلى نقلية وعقلية والبيئات إلى محافظة ومتحررة والمناهج إلى قَبْلية وبَعْدية. أي أن هيجل بهذا المعنى معتزلي أو فيلسوف أو رشدي إذْ أن المعتزلة والفلاسفة هم أقرب المفكرين إلى موقف هيجل من الدين. فسواء أخذنا الدرس من هيجل أو غصنا في تراثنا القديم فإن بامكاننا القضاء على المصدر الثنائي للمعرفة ورؤية الوحي في الواقع بمعنى الوصول إلى حقائق الوحي عن طريق العقل، والعقل هو الواقع وهو التاريخ أيضا(٤) ومن ثم نمحي من أذهاننا الشك في المعرفة الانسانية ونوقن بها ونؤمن بامكانية الوصول إلى الحقيقة عن طريق الجهد الانساني الخالص، وندع هنا هذا الاطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فُضّلنا بها على سائر الأمم وتحتوي على كل ماتصل إليه الأمم الأخرى من حقائق فالأصل لدينا والصورة يجري وراءها الآخرون.

حوّل هيجل الدين إلى فكر، والفكر لديه وجود، فكما قضى على ثنائية الحقيقة، حقيقة الهية من جانب وحقيقة انسانية من جانب آخر قضى ايضا على ثنائية الدين والدنيا على ما يُقال في تراثنا القديم، فتطور الدين مطابق لتطور التاريخ وكلاهما يبغي تحقيق العقل أو اكتمال الروح أو استقلال الوعي كما يقول لسنج في تربية الجنس البشري، لايوجد لدى هيجل هذه الثنائية التقليدية بين المقدس Le Sacré سواء كان فكراً أو شريعة أو كتابا أو مكانا أو زمانا أو شخصا أو هيئة أو مؤسسة أو تاريخا وبين الدنيوي Le profane فالمقدس هو الدنيوي، والدنيوي هو المقدس، أي لافرق بين الدين والدنيا أو بين الدنيا والآخرة فتاريخ العالم هو يوم القيامة وتاريخ الدولة على ما تقول المعتزلة في الأصل الخامس هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى ما يقول الفقهاء في الشريعة الاسلامية وعلى ما تقول الاتجاهات الاصلاحية الحديثة. يمكننا إذن القضاء

(٤) Weltgeschichte ist welt georichichte.

على الثنائية في حياتنا المعاصرة بين الدين والدنيا سواء بالنموذج الذي قدمه هيجل أو بالغوص في تراثنا القديم فالتدين-ليس في الشعائر وباقي الحياة للدنيا بل في الحياة كلها، في ممارسة الحياة اليومية، وقد تكون الشعائر هي التدين المجرد المنفصل عن الحياة اليومية العريضة.

لقد استطاع هيجل أن يحول الرمز سواء اعتبره البعض اسطورة أم عقيدة، إلى عملية كونية كما استطاع ان يجعل الألوهية تأليها والله تاريخا. ففي الرمز المعروف عن الخطيئة الأولى والغفران والذي حوله تاريخ الأديان إلى عقيدة في الطرد والحرمان ثم الرجوع والغفران استطاع هيجل أن يجد فيه عملية كونية في الذهاب والاياب Aller-Retour وحول العقيدة المسيحية في التجسد والخلاص إلى عملية كونية في نزول الروح إلى العالم وتجسده فيه ثم عوده إلى المصدر الأول رافعاً العالم معه كما وضح ذلك في مؤلفات الشباب خاصة في «روح المسيحية ومصيرها» ودعا إلى خلاص البشرية وتحقيق العود بالحب كما هو الحال في المسيحية بعدما كان الخلاص يتم بالشريعة في اليهودية، ولكن هيجل حول هذه العملية الكونية الرأسية إلى عملية تاريخية افقية أي إلى نزول الله في التاريخ ثم اتحاده بتطوره، ورفع التاريخ إليه واكتمال الروح فيه في جدل ثلاثي ابتداءً من ملكوت الآب إلى ملكوت الابن ثم إلى ملكوت الروح القدس. حول هيجل اذن حركتي الذهاب والاياب الرأسيتين بعد أن أدخل فيهما «التقدم» إله القرن الثامن عشر إلى حركتين افقيتين: التقدم والتخلف أو الوراء والامام، وأصبح تاريخ النبوة وتطور الوحي هو تاريخ التقدم البشري وقيام الحضارات وسقوطها.

ونحن في تصورنا للدين الذي ورثناه من تراثنا القديم خاصة من علم الكلام آثرنا التصور الكلامي لله الذي يعتبر الله منزّهاً إلى أقصى درجات التنزيه الذي يصل إلى التعطيل كما قيل من قبل، ويعتبره خارج العالم وخارج التاريخ، لايتدخل في مسار الكون، ويوجد في كل زمان ومكان سواء أكان الناس جوعى أم شبعى، وسواء أكانت الأرض مستقلة أم محتلة، أو نتصوره على النقيض من ذلك، نتصوره مشبها مشخصا يفعل ويريد ويعقل ويسمع ويتكلم ويبصر كما يفعل الانسان، بل إن الصوفية الذين حاولوا الاقتراب من تصور هيجل أي الله في التاريخ قد كفرناهم لأنهم قالوا بوحدة الوجود وبأن تاريخ النبوة مطابق لتاريخ التطور البشري ويتدخل في مسار الطبيعة وفي الحرية الانسانية. وبأن الله لايوجد خارج الكون بل متحد معه على ما وصف ابن عربي في «فصوص الحكم» وفي «الفتوحات المكية» مع أن هيجل نفسه ومعظم الشعراء الرومانسيين قد نهلوا من التصوف الاسلامي واتخذوا الفردوسي وجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي نماذج لفكرهم في وحدة الوجود. يمكن اذن سواء بالنموذج الذي يقدمه هيجل أو بالغوص في التراث الصوفي القديم تصور الله قريبا منا، يوجد في لحظات التقدم والاكتمال، ولاينفصل عن تاريخ الشعب الماضي أو الحاضر وهو المعنى الجديد للميثاق أو العهد المطروح على البشر جميعا لا على أمة معينة، أو هو معنى الامانة التي حملها الانسان أو هو معنى خير أمة أُخرجت للناس. فالله أقرب إلى الحركة منه إلى الثبات ودافع على التقدم أكثر منه على التخلف، وداخل في التاريخ أكثر منه خارجا عنه. يمكن اذن للرموز الدينية ان تتحول إلى أبنية فكرية كما فعل هيجل في عقيدة

الحرمان والغفران، وكما فعل الفلاسفة المسلمون في آيات التشبيه والتجسيم سواء لله أو لليوم الأخر ومشاهدة الثواب والعقاب والجنة والنار ثم يمكن تحويل هذه الأبنية الفكرية إلى عمليات كونية وإلى وصف لتطور التاريخ كما فعل هيجل والصوفية المسلمون حتى نخرج من سيطرة علم الكلام القديم على وجداننا المعاصر.

وعلى هذا النحو يمكن حل إشكالنا المعاصر فيما يتعلق بموقفنا من التراث القديم وقضايا الايمان. فالموقف المحافظ الذي يدعو إلى الابقاء على التراث بكل ما فيه وعلى الابقاء على التصورات الموروثة والذي يدفع البعض إلى ترك التراث كله ونبذ مضمونه وشكله يجد في هيجل ابقاء على الدين وتطويرا له، والموقف الرافض للدين والذي لايرضى إلاّ بما يمليه العقل والمنطق والواقع يجد في هيجل ما يبغي إذ تحول الدين على يديه إلى منطق وجمال وتاريخ وفلسفة وقانون. يستطيع المحافظون أن يجدوا في هيجل وسيلة لتدعيم الايمان المجدد كما يستطيع الرافضون للايمان القديم ان يجدوا في هيجل فكرا موضوعيا ومنطقا جدليا وتحليلا للواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وقد حدث بالفعل أنْ كان هيجل أكبر دعامة للايمان عند البعض وأكبر دعامة للالحاد عند البعض الآخر، فمنه خرجت التيارات الايمانية والالحادية في الدين على السواء، خرج منه اللاهوت الجدلي والمدرسة الاسطورية في نقد الكتب المقدسة، وهي اتجاهات مرفوضة عند المحافظين ومقبولة عند المتحررين.

لقد استطاع هيجل أن يحول الدين إلى إيديولوجية على ما نقول بلغتنا المعاصرة، فلم يقبل التصورات القديمة للدين التي تتراوح بين الوثنية الحسية في الكاثوليكية وهو الدين المحدد، والمثالية الخلقية في البروتستانتية، وهو دين الفردية الروحية، وحول الوحي إلى معرفة مطلقة تشمل الفكر والوجود، الذاتية والموضوعية، الفرد والدولة، فلا خوف إذنْ من التيارات الاصلاحية الحديثة إذا ما شدّت أزرها وأصبحت أكثر جذرية وتحدثت عن تطور التاريخ بدل الحديث عن تطور النبوة، وحللت تطور الوعي البشري بدل الحديث عن الله المشخص أو المنزّه، وتحدثت عن الانسان بدل الحديث عن الله كما فعل فيورباخ أو التصقت بالارض بدل الالتصاق بالسماء كما فعل ماركس. والحق ان هذا ليس استبدالا بل اعادة فهم وتفسير للدين على أنه حياة، فالله هو التاريخ، والوحي هو العقل، لقد استطاع هيجل أن يحول العقيدة إلى منطق وأن يحول التثليث إلى جدل ثم تطبيق المنطق والجدل في التاريخ وفي الحياة، فلا خوف اذن من أن يتحول الدين إلى علم انساني أو إلى ايديولوجية شاملة بل إن ذلك ليساعد على اعطاء دفعة جديدة في تطور المجتمعات. لقد أعطى الاصلاح الديني دفعة لها سواء البروتستانتية أو حركات الاصلاح الديني المعاصرة لدينا، ثم أعطى هيجل الاصلاح الديني وفلسفة التنوير دفعة أخرى وضمهما معا من أجل بناء الدولة، لذلك نحن في حاجة إلى اعطاء حركات الاصلاح الديني وحركة التنوير العلماني لدينا دفعة جديدة من أجل بناء الدولة ويكون الحديث حينئذ عن الحياة هو حديث عن الدين، ويكون تتبع مراحل التطور في التاريخ هو الحديث الوحيد الممكن عن الوحي الذي هو الصورة الوحيدة الممكنة للألوهية.

رابعاً ـ الجمال تعبير حسي عن المثال: (٥)

لم يترك هيجل فلسفته في التوحيد بين المثالي والواقعي نتيجة لعملية وجودية طويلة على المستوى النظري فحسب، كما أنه لم يترك المنهج الجدلي، هذه الصياغة العقلية لاحدى المعتقدات الدينية القديمة، دون تطبيق، بل طبّق فلسفته ومنهجه في العشر سنين الأخيرة في علم الجمال والتاريخ والفلسفة والقانون والدين. وترك لنا «علم الجمال» كدراسة في فلسفة الفن وفي أنواع الفنون الكلاسيكية والرومانسية والتشكيلية، وكلها داخل نطاق فلسفة الفن العامة.

يرفض هيجل كل صور الفن الحسي التجريبي الذي يجعل من الفن تلاعبا بالحس أو اثارة العواطف أو اغراقاً في الخيال. وبهذا المعنى لاتكون الكوميديا مجرد إثارة للحواس، واستجداء الضحك بكثرة الحركات المفتعلة، وزيادة الصراخ والعويل، والقيام بحركات هز البطن والوسط، والتمعن في ابراز مفاتن الجسد، والاثارة الحسية الصوتية وتسلسل النكات المفتعلة من أجل الضحك المباشر استرضاء للجمهور المسطح الذي يتناول هذا الفن من أجل الترويح عن النفس أو تفريج الهم والكرب أو الخروج والهروب من العالم سويعات في آخر النهار في المسارح أو أمام أجهزة الاعلام. فاذا كان الفن تعبيرا عن مأساة استعمل أيضا الوسائل الحسية المباشرة من حديث عن المعارك وتصوير للجنود المدججين بالسلاح وتساقط الاعداء صرعى، وإنْ كان الفن تعبيرا عن مأساة انسانية ظهر افتعال المواقف المحزنة والبكاء والصراخ والقتل في النهاية.

ويرفض هيجل أيضا كل الفنون الصورية التجريبية التي تغفل الجانب الحسي تماما وتلجأ الى الاشكال الرياضية أو إلى الامعان في الابتعاد عن الطبيعة كرد فعل على الذين يقومون بتقليدها لأنها تلجأ الى العقل الصوري وإلى الذهن الرياضي ولاتهز الوجود كله، مثل المسرحية التي تقوم على البناء العقلي المتزن المتعادل أو في اللوحة الزيتية التي تقوم على التناسق أو في الموسيقى وفن الزخرفة العربي اللذان يقومان على تكرار الوحدة الواحدة وعلى الايقاع المتسق المنظم وعلى الهندسة العقلية المحسوبة.

الفن عند هيجل هو تمثيل حسي للمثال والتعبير عن الخالد في الانسان وعن الالهي في الطبيعة، فهو حسي لأنه يرى ويسمع وهو مثالي لانه تعبير عن الحقيقة المتجسدة في الطبيعة، فإذا كانت ملهاة كان فنا يثير في النفس الحقائق الخالدة ابتداء من مواقف هزلية كما يفعل شارلي شابلن، وإنْ كانت مأساة دفعت النفس إلى الاتصال بما هو خالد في الكون. الفن تعبير عن فكرة، والفكرة هي الروح المطلق الذي يتحقق في التاريخ والحياة التي تتطور وتنمو. والفنان هو الذي يعبر عن الالوهية في الطبيعة في عمله الفني بطريقة أسمى وأرفع، وهو الذي يجسّد الروح في الوجود من خلال فعله ومواقفه وشخصياته. الفنان هو المتصل بالخلود وهو الذي يعبر عنه كما كان يفعل بيتهوفن وليس هو الذي يتكسّب ويجمع المال ويستثمر الدخل في الارض والعقار

(٥) Représentation sensible de l'idéal.

ويطلب معونة الدولة رعاية للفن وحفظا على حياة الفنانين. ليست مهمة الفن تقليد الطبيعة. ويمكن لهيجل أن يقول ذلك لأن التقليد المباشر للطبيعة وقوع في الحسية وفي السكون أي في لحظة تجريدية في حين أن العود إلى الطبيعة قد يكون، كما حدث بالفعل، أحد وسائل تحرير الفن الشكلي، وهو ما تعداه الفن في عصر هيجل وتجاوزه بعد المذاهب الطبيعية في الفن في القرن الثامن عشر إثر دعوة روسو الشهيرة «العودة إلى الطبيعة». ونحن لم نصل بعد إلى تقليد الطبيعة المباشرة لأننا لم نكتشفها فكريا بعد في وجداننا المعاصر وإنْ فعلنا يكون تقليدا منا لمذاهب الفن الطبيعية في الغرب ومن ثم فدعوة هيجل إلى عدم تقليد الطبيعة دعوة تتعدى مرحلة تطورنا الحالي. أما دعوته إلى رفض الوظيفة الخلقية للفن أو الوظيفة التربوية له من أجل يقظة النفس فقد يكون ذلك أقرب إلى مرحلتنا الحالية التي يقوم فيها الفن مع الفكر في التعبير عن قضايا العصر المصيرية، ولايعني ذلك الوقوع في فن الوعظ والارشاد أو في فن الدعاية الوطنية بل في قيام الفنان وهو أحد رواد الطليعة، في التعبير عما ينفعل به من رغبة في تجنيد الجماهير أو في التعبير عن مشاكل الطبقات من أجل نشر الوعي وطرح المشاكل ورؤيتها.

وقد تحدث هيجل في «علم الجمال» عما سماه «الشعر المحمدي» ضمن تحليله للفن الرمزي عامة و«رمزية الجليل» خاصة، ويعني به الشعر الاسلامي في فارس الذي عبر عن وحدة الوجود الصوفية التي تمثل كشفا للذاتية أكثر مما فعل الفن الهندسي. فقد استطاع الشعر الاسلامي الصوفي عند جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي التعبير عن حلول الله في الطبيعة أفضل بكثير مما فعل الشعر الصوفي المسيحي الذي لم يتجاوز التعبير عن حلول الله في النفس، واستطاع الشعراء المسلمون احياء الطبيعة وتشخيص الكائنات واعتبارها كلها من روح الله وبذلك فاقوا الشعراء الرومانسيين الالمان الذين وقعوا في الانانية الفردية. ولكن يغلب على الشعراء المسلمين طابع الحزن وإذا فرحوا حزنوا وعبروا عن أفراحهم بالاحزان ومع ذلك كانوا منبعا للشعر الرومانسي الالماني كما وضح ذلك عند جوته في «الديوان الشرقي للشاعر الغربي».

ويتفق اعجاب هيجل بالشعر الصوفي الاسلامي مع تصنيفه للفنون واعتبار الشعر اعلاها جميعا لأنه يجمع بين الصوت والكلمة، والفنون الصوتية كلها لديه كالموسيقى والشعر أعلى من الفنون المرئية أو التشكيلية كالعمارة والنحت لأن الأولى أقرب الى النفس وتتميز بالحركة وأكثر قدرة على التعبير. وإذا طبقنا ذلك على الشعر الجاهلي لوجدنا أنه في منظور هيجل شعر وثني يعبر عن الطبيعة الحسية الساكنة. الشعر لديه هو الذي يعبر عن حلول الله في الطبيعة وعن حضور الله في النفس الانسانية وليس الذي يحيي القيم والأساليب القديمة كما هو الحال عند شعراء الاحياء المعاصرين(٦).

قد يكون الأدباء الشبان هم الممثلون الحقيقيون لهذه العملية الكونية التي يصفها هيجل إذا ما تخلصنا من جانبها الصوفي ووصفناها كما فعل ماركس بعد ذلك على أنها عملية صراع

---

(٦) Hegel: Esthétique II, pp. 88-3, Trad. fran. par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944.

اجتماعي يقوم فيها الفنان بدور الطليعة ويعبر في فنه عن المثال الذي يحياه: المجتمع اللاطبقي، دولة الاغلبية، ولو أنه متشائم مغترب يتحدث عن الموت والليل والظلام والدم واليأس والتيه.

خامساً ــ دولة الوحدة والاستقلال:

يعجب أشد العجب لمدى التشابه بين الظروف السياسية والاجتماعية التي نشأ فيها هيجل وبين الظروف التي يمر بها واقعنا المعاصر. فقد نشأ هيجل في عصر الوحدة الألمانية تحت أمرة بروسيا والامبراطور فردريك الثاني، وفكر في كيفية اقامة دولة الوحدة حتى لُقّب باسم «فيلسوف الدولة». وقد حمل المثقفون والفلاسفة والادباء والشعراء لواء الوحدة وخرجت الدعوة من الجامعات الالمانية التي كانت تشعر بوحدة الحضارة والتاريخ واللغة والدين بين الدول الالمانية المتفرقة ثم جاء دور السياسيين في النهاية.

وفي نفس الوقت كانت جيوش نابليون قد اجتاحت ألمانيا وأضاعت استقلال دولها، ومع اعجاب الفلاسفة الالمان بالثورة الفرنسية وبمشروع نابليون باقامة امبراطورية شاملة إلّا أنهم رفضوا الاحتلال ودعوا لمقاومة المحتل، وفي ذلك كتب فشته نداءاته الشهيرة إلى الأمة الالمانية وصاغ «نظرية العلم» التي تقوم على مقاومة المحتل، مقاومة الأنا أي الشخصية الالمانية للاأنا أي المحتل الغاصب لتكوين الأنا المطلق أي الدولة الألمانية الجديدة، دولة الوحدة وهو ما تم بالفعل في النصف الثاني من القرن الماضي.

الدولة إذن، دولة الوحدة والاستقلال، هي تجسيد الفكرة في التاريخ، وتحقيق الروح في الطبيعة، وفي الدولة تتحقق كلمة الله على الأرض، ويتم التوحيد بين ملكوت السماء وملكوت الارض، بين ملكوت الآب وملكوت الابن، وهي المجسدة لروح الحضارة والمحققة لكيان الشخصية ولروح العصر.

وتبدو الصورة الأولى للدولة في القانون المجرد، وهو القانون الصوري العام الذي لايعبر عن ارادة مغلقة على نفسها هي إرادة المشرع أو الإرادة العامة المتضخمة في هذا القانون، وهو قانون في صيغة الأمر والنهي، ومن ثم ينشأ التعارض بينه وبين الشخصية الحية والارادة الفردية. وعلى هذا النحو تكون كثير من قوانين البلاد النامية التي مازالت في طريق البحث عن الدولة والتي تسودها بيروقراطية جهاز الدولة، أقرب إلى القانون المجرد منها إلى الدولة لأن القانون فيها معارض للارادات الفردية وللشخصية الحية، يكون فيها القانون معطلا للحياة وعقبة أمام تحقيق الروح في التاريخ.

وفي هذه الحالة تنشأ الملكية عندما يبدو العالم الخارجي أمام الشخص كشيء خارجي موجود وجودا مباشرا ويكون له الحق في السيطرة على كل شيء اشباعا لحاجاته وممارسة لحريته. تبدأ الملكية بالجسم والاعضاء أي أن يملك الانسان ذاته كموضوع. ثم تصبح الملكية عن طريق وضع اليد للاستحواز على الشيء أو لاستعماله أو للانحراف به عن غايته. ومن أجل القضاء على هذا

الانحراف يُقام العقد بين الارادات. ومع ذلك يظل التعارض قائما بين القانون والارادة الخاصة مما يبدو في الخسارة والغش والخداع والجريمة والعنف وانزال العقاب أو الانتقام من الاشخاص. هذه الصورة الأولى للدولة التي يصفها هيجل تنطبق على كثير من مجتمعاتنا المعاصرة التي يتعارض فيها القانون مع الحياة ومع مصلحة الافراد، وهي المجتمعات التي تنشأ فيها الملكية عن طريق وضع اليد والتي تحكم عن طريق قانون العقوبات والتي يسود فيها القانون الجنائي والتي تكثر فيها الجريمة من أجل تعارض الايادي في امتلاكها شيئا واحدا والتي يسود فيها روح الأمر والنهي ويؤمر افرادها بالطاعة وإلّا فالعصيان. وإنْ شئنا هذه الصورة الأولى للدولة فهي في حال المجتمع اليهودي القديم الذي يحكمه القانون، القانون المجرد الذي يعبر عن ارادة عامة مجردة لا عن ارادة الأفراد، وهي الدولة التي يقابلها الدين المحدد، في تطور الدين العام، الذي يقوم على الحس في العقائد والشعائر.

ومن ثم تنشأ الصورة الثانية للدولة التي تقوم على الأخلاق الذاتية وعلى الارادة الفردية الحرة عندما تتحول الارادة إلى ذاتها وتنفصل عن القانون العام وتصبح حرة، وتكون مطابقة لنفسها في الشكل والمضمون، ومتحدة مع ارادة الآخرين. وتعبر الارادة الذاتية عن نفسها بالفعل وهو الفعل الخلقي لا الفعل الصوري القضائي السابق، وهو الفعل الذي تكون الارادة هي المسؤولة عنه أولا وآخرا والذي تتحدد صحته أو بطلانه بحسن النية أو سوئها، وهذه الارادة الحرة خيرة لاتبغي إلا الخير تصدر عن العقل الذي يعبر عن النشاط الحر للذات، وهي ارادة واثقة من نفسها تعلم أنها تصدر افعالا صحيحة تبغي الخير العام لأنها تقوم بتطبيق مبدأ الواجب المطلق غير المشروط.

وواضح أن هذه الصورة الثانية للدولة التي يصفها هيجل هي المدينة الفاضلة، أو الدولة المثلى التي تحدث عنها افلاطون والفارابي وكانط وهي الدولة التي يحلم بها الاخلاقيون والتي تقوم على الارادة الخيّرة وعلى مبدأ الواجب وعلى أولوية الاخلاق على السياسة. هي مدينة السماء التي يتخيلها الفلاسفة وقد قامت على الارض وهي مازالت في نطاق الاحلام والتمنيات، وهي الدولة التي تعد بها السلطات في البلاد النامية شعوبها في حديثها عن مجتمعات الرفاهية والعدل. هذه الصورة الثانية للدولة هي التي عبر عنها المسيح في حديثه عن الحب في مقابل القانون وهي التي تقابل دين الفردية الروحية في تطور الدين العام.

وأخيرا تأتي الصورة الثالثة للدولة وهي الاخلاق الموضوعية التي تتحول فيها الاخلاق من مجرد افعال خيرة صادرة عن ارادة حرة تقوم على مبدأ الواجب المطلق إلى أبنية للواقع وإلى تنظيمات اجتماعية وسياسية وهي الدولة التي تتحول فيها الأخلاق إلى سياسة والتي يُفسّر فيها سلوك الافراد بانتمائهم السياسي لا بايمانهم الخلقي. وفي الاخلاق الموضوعية تتحد الارادات الخاصة مع الارادة العامة وتقوم على مبادىء العقل.

وأول صورة للاخلاق الموضوعية قبل أن تنشأ الدولة، وهي صورتها النهائية، هي العائلة،

فهي المجتمع الصغير الذي يتحد فيه فردان اراديا في الزواج وعاطفيا في الحب وبشريا في الاطفال ثم يحدث انشقاق في الاسرة في تقسيم الميراث، فتنشأ الصورة الثانية للاخلاق الموضوعية وهي المجتمع المدني الذي ينظم علاقات الافراد والذي يحاول التوفيق بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة؛ ويكفل المجتمع المدني للافراد اشباع حاجاتهم للعمل وللحصول على الثروة، فتنشأ الطبقات حسب تقسيم العمل، ثم يحاول تنظيم علاقات الافراد بالقانون والتشريع، وتحويل الحقوق وصياغتها في قوانين يعترف بها الجميع، واقامة المحاكم من أجل فض النزاع بين الارادة العامة والارادات الخاصة واقامة التنظيمات الادارية والهيئات والجماعات والمؤسسات.

فإذا اكتمل هذا كله نشأت الدولة وهي الصورة الثالثة والاخيرة للاخلاق الموضوعية، والدولة هي المجسّدة للروح في التاريخ وهي التي يتحقق فيها الوجود الطبقي للأفراد وهي التي تعطي لهم انتسابهم إليها، وتتحقق فيها وحدة الارادة العامة والارادات الخاصة، ولذلك فهي دولة تكفل الحرية للافراد ولاتجعل من مهمتها الرقابة عليهم والتجسس على اقوالهم وافعالهم واعتبار المواطنين كلهم خائنين إنْ لم تثبت براءتهم، وتكون فيها وظيفة اجهزة الامن هي المحافظة على الحريات السياسية والمدنية لا القضاء عليها عن طريق التهم الملفقة، ومنع كل وسائل الاتصال بين الافراد. هذه الدولة يختارها الشعب ويوافق عليها كل فرد بارادة حرة ويعتبرها ممثلة له لا دولة يشعر فيها الفرد بأنه لا صلة له بها لايُسأل في شيء إلا في أجهزة الأمن عما يعرف وعما يقول وعما يشعر به فلا تسأل هي عما تفعل وهم يسألون. وهي الدولة التي يحكمها العقل وينظمها القانون، والتي يعرف فيها كل فرد واجباته وحقوقه وتتحدد صلاته بالآخرين بطريقة واضحة لاتلك التي يسودها الارتجال والمزاج الشخصي والتي تتحكم فيها الاهواء والانفعالات، في هذه الدولة يشعر الافراد فيها بشعور وطني هو أساس المحافظة على سلامة أراضيها، وهي عاطفة تتجاوز الشعور بالانتماء إلى مجتمع مدني. وتقوم الدولة على دستور يحدد علاقة السلطات بعضها ببعض وتحفظ للمواطنين حقوقهم فلا يطغى الامير على السلطة التشريعية أو القضائية أو ينتهك الدستور للمواطنين ويقضي على ممثلي الشعب أو يكون مجلسا نيابياً أو وزاريا يتبعه ولايرفض له أمرا وتقتصر مهمته على الموافقة والاذعان. ويعبر الشعب عن ارادته من خلال وسائل الرأي العام الذي هو الموجه للدولة لأنه التعبير المباشر عن ارادات المواطنين لا عن رغبات الامير. وافضل نظام للدولة عند هيجل ليس هو الملكية المطلقة التي تقوم على الطغيان كما كان الحال في امبراطوريات الشرق القديم أو الارستقراطية التي تحكم فيها الاقلية الاغلبية بل الملكية الدستورية التي هي أقرب الانظمة إلى روح الديمقراطية. لأن الدولة الديمقراطية هي آخر تطور نظم الدولة ابتداء من النظام الابوي Patriarcal حتى نظام الحكم الإلهي. قد يكون هيجل في اختياره للملكية الدستورية مبررا لنظام الدولة البروسية في عصره ولكن حديثه عن الدستور وعن حق الشعب وحرية الافراد وعما توصّل إليه الغرب من نظم ديمقراطية تجعل الملكية الدستورية لديه قريبة من الديمقراطية بمعناها المعاصر. واجب الافراد حينئذ التضحية من أجلها، من أجل استقلالها والمحافظة على مصالحها ويكون لها الحق في الدفاع عن نفسها إذا ما تعرضت للخطر ويكون

واجب الأفراد حينئذ التضحية من أجلها من أجل استقلالها والمحافظة على سلامة أراضيها.

سادساً ــ تحليل الذاتية وتطورها:

وصف هيجل في «فينومينولوجيا الروح» بناء الذاتية الفردية وتطورها التاريخي، وهي الذاتية الاوربية لانها في نفس الوقت وصف لبناء الشعور الاوربي وتطوره كما يفعل هوسرل في «أزمة العلوم الاوربية» واعتبر هذا الوصف مرادفا للمعرفة العلمية. فالمعرفة العلمية ليست كما هو معروف معرفة موضوعية مجردة سواء أكانت معرفة صورية عقلية خالصة أو معرفة حسية تجريبية بل هي معرفة تطور الروح أو تحقيق التصور في الروح كما أن «علم المنطق» هو تحقيق للتصور في الوجود. لقد استطاع هيجل تحليل الشعور الاوربي ومأساته في هذا الفصم بين المعرفة الحسية التي يجعلها هيجل أولى لحظات الوعي وبين المعرفة العقلية ثالث لحظاته، هذا الفصم الذي بدأ منذ ديكارت في خطين متباعدين والذي حاولت الفلسفة الحديثة الجمع بينهما فلم تستطع إلاّ أن تركب أحدهما فوق الآخر كما يوضع الشكل فوق المضمون أو القالب الفارغ على المادة المصمتة. لقد حاول هيجل الجمع بين هذين الخطين في تطور الذاتية نفسها من العقل إلى الروح إلى الدين ثم إلى المعرفة المطلقة في النهاية.

وفي هذا الوصف للذاتية الفردية تبدو الذاتية الحضارية. فالمعرفة العلمية التي يحاول هيجل أن يقيمها هي رد فعل على الاتجاهات الصورية والحسية وحال الفلسفة في عصره ومحاولة تحويل الفلسفة على ما يقول هوسرل إلى علم محكم. والوعي بالذات، وهو ثاني لحظات الذاتية، له ما يطابقه عند الرواقية التي تظهر فيها الحرية الباطنية. وفي «الروح» تبدو أولى لحظاته على أنها الروح الغريب على نفسه الذي يبدو في الحضارة وثاني لحظاته هي فلسفة التنوير وثالثها هي الثورة الفرنسية وعصر الارهاب. وفي «الدين» يبدو الدين الجمالي كاحدى لحظات الدين، هو دين الرومانسيين، دين الجمال عند كانط وجوته وشيلر حتى تظهر اللحظة الثالثة للدين وهو دين الوحي أي المسيحية. يحلل هيجل اذن الذاتية الفردية المستقلة وفي نفس الوقت يحلل الذاتية من خلال تاريخ الحضارة[٧].

فأين نحن من هذا المشروع؟ أولا لم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر اعطاء صياغة علمية للذاتية ولم يحاول أحد، كما فعل هيجل، دراسة حال الفكر المعاصر ثم تحويله إلى معرفة علمية، ولذلك ترك فكرنا المعاصر بلا صياغة وتراثنا القديم بلا اكتشاف لآفاقه.

ثانيا لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلاّ الصوفية الذين استطاعوا تحليل الجوانب الوجدانية للانسان ووصفوا أحوال النفس وتابعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق. فقد وصف الغزالي ايضا ارتقاء المعرفة من الحس إلى العقل إلى الروح الذي

---

(٧) Hegel: Leçon sur la philosophie de l'histoire, Trad. fran. par. J. Gibelin, Paris, Vrin 1945, pp. 327-31.

يسميه العين الباطنة التي يمكن أن تدرك المطلق. ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية منفصلة عن تاريخ الحضارة بل وفي تعارض معها ولم يضموا إليها المعارف الأخرى إلاّ في أضيق الحدود. كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم باستثناء ابن عربي في «فصوص الحكم» الذي يعتبر في هذه الناحية هيجل الحضارة الاسلامية كما يعتبر هيجل ابن عربي الحضارة الغربية المسيحية. ولم يكتشف من المعاصرين الذاتية إلا اقبال ولكن الذاتية لديه هي الذاتية الجمالية وهي احدى لحظات الدين ووقفت في تعارض مع لحظاتها الاولى الحسية والعقلية ومرتبطة أشد الارتباط بالذاتية الصوفية في التراث القديم.

إن اكتشاف الذاتية الفردية لايتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية في التراث القديم. ولّما كان التراث القديم كله مركزا على Théocentrique توارى الانسان ولم يظهر إلاّ في اقل الحدود. فإذا أردنا البحث عن الانسان في تراثنا القديم وما أعطاه لنا من علوم، مثل الكلام والفلسفة، ومن مناهج كالتصوف والاصول، وجدنا أن علم الكلام كله يقوم على نظرية في الله وأن مشكلته الاساسية هي الصلة بين الذات والصفات والأفعال سواء عند من يوحّدون بينهم حتى ينفوا التعدد والتشبيه عن الله كما هو الحال عند المعتزلة أو عند من يفصلون بينها حتى يثبتوا الوجود الشخصي للذات والفاعلية للصفات والتدخل المباشر للأفعال، وهي مشكلة وهمية صرفة استطاع الفلاسفة حلها بالتأويل وبارجاعها إلى أسلوب الوحي في التصوير الفني لأن المقصود بالآيات هو التأثير في النفوس واثارة خيال العامة وليس اعطاء حقائق عقلية أو وجودية. كما يمكن لعلماء النفس حلها عندما يلاحظون أن كل القضايا التي تثبت شيئاً لله مثل «الله عالم»، «الله قادر»، «الله رحيم» تنسب إلى الله اخص ما يميز الانسان من علم وقدرة ورحمة وبذلك يكون التأليه هو اعطاء الله أخص ما يميز الانسان واسقاط صفات الانسان على الله، وكذلك عندما يلاحظون أن القضايا السلبية التي تنفي شيئاً عن الله مثل «الله لايموت»، «الله لايفنى» أو «الله ليس مادة» هي في الحقيقة نفي لاوجه النقص في الانسان، مثل الفناء والموت والمادية عن الله أي أن الانسان يسقط على الله أوجه نقصه ثم ينفيها وينسب إلى الله الصفات المضادة مثل الحياة والخلود والروح. أما باقي مشكلات علم الكلام فإنها وضعت باستمرار وكأن الله هو الطرف المقابل لها فالحرية توضع هكذا: هل الانسان حر صاحب افعاله أم أن الله يتدخل فيها أو كما يُقال هل الانسان مختار أم مجبر؟ ومشكلة المعرفة توضع هكذا: هل العقل مستقل بذاته وسابق على النقل أم أنه في حاجة إلى النقل والنقل سابق عليه؟ والمشكلة السياسية توضع هكذا: هل الإمامة بالاختيار الحر عن طريق الشورى أم بالتعيين، بتعيين النص له؟ لم يظهر الانسان إلاّ في حدود قليلة عند المعتزلة عندما اكدوا الحرية كما هو الحال في الاخلاق الذاتية عند هيجل وعندما اعلنوا استقلال العقل كما هو الحال أيضا في «فينومينولوجيا الروح» عند هيجل وعندما نادوا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واضعين بذلك صلة الحاكم بالمحكومين. ولكن يظل علم الكلام في جملته نظريـة في الله Théologie وليس نظرية في الانسان Anthropologie يمكن اكتشاف الذاتية في التراث القديم لو أعيد بناء علم الكلام على أنه علم الانسان.

أمّا الفلسفة، وهي أيضاً مبحث نظري كالكلام، فقد استطاعت اعطاء الفكر القديم دفعة جديدة وذلك في خطوتين: الأولى الاتجاه بطريقة أوضح نحو العقلانية واعلان استقلال العقل كلية عن الوحي بل وتفسير الوحي حسب العقل وتأويل كل ما يتعارض من نصوص مع العقل حتى تم تفسير الوحي كله حسب العقل والعقل احدى لحظات الذاتية على ما هو معروف عند هيجل في «فينومينولوجيا الروح» والثانية تحويل علم الكلام Théologie إلى انطولوجيا Ontologie والحديث عن الله بلغة الوجود فأصبح الله هو واجب الوجود أو الموجود بذاته في مقابل العالم ممكن الوجود أو الموجود بغيره. وكذلك ظهر التركيز على بعض الجوانب الخلقية وعلى السلوك الانساني والتفصيل في أنواع الارادات. ولكن ظل الانسان محصورا بين مبحثين، الالهيات من ناحية والطبيعيات من ناحية أخرى لأن المنطق كان مقدمة للعلوم كلها. ظهر الانسان في الالهيات على انه مشكلة النفس الاشراقية التي يظهر الله في نورها القدسي وعقلها الرباني كما ظهر الانسان في الطبيعيات على أنه قمة السلم الطبيعي وعلى أنه سيد الطبيعة وعلى أنه حلقة الصلة، من حيث أنه نفس أيضا، بين الطبيعيات والالهيات. لم يوجد مبحث خاص للانسانيات حتى مع تخصيص اخوان الصفا قسما خاصا عن النفسانيات والعقليات لأن هذا القسم الرابع لم يتعد وضع الانسان كنفس اشراقية بين الطبيعيات والالهيات. وكما ظل الانسان منقسما إلى قسمين انقسم العالم إلى قسمين كذلك: الأول حادث ومادي ومعلول ومتعدد ويفنى ويتحرك والثاني قديم وصوري وعلّة وواحد وخالد وثابت، وكما تم القضاء على وحدة الانسان قضي على وحدة العالم وضاع من الفلاسفة الوجود في العالم. ولايمكن اكتشاف الذاتية في الفلسفة إلّا إذا قضي على هذه القسمة واعطيت الأولوية لمبحث في الانسانيات يمكن أن تخرج الطبيعيات والالهيات منه، وهي المهمة التي أنجزتها الفلسفة الأوربية الحديثة ابتداء من ديكارت حتى هوسرل حينما اكتشفت الذاتية الترنسندنتالية واعطيت لها الأولوية المطلقة على كل ما عداها من مباحث وأصبحت نقطة البدء للالهيات والطبيعيات على السواء، فالانسان على ما يقول كانط، موجود بين عالمين. وكما نشأت الفلسفة الاسلامية التقليدية باتصالها بالفلسفة اليونانية يمكن أن تنشأ الفلسفة الاسلامية الحديثة باتصالها بالفلسفة الغربية الحديثة.

أمّا الفقه وأصول الفقه، وهو مبحث منهجي عقلي، فقد ظهرت الذاتية فيه على أنها دراسة للسلوك وللأفعال وللنيات والمقاصد فظهر الانسان فيه على أنه الانسان العامل Homo Faber وليس الانسان الحكيم Homo Sapiens كما هو الحال في الفلسفة أو الانسان المتكلم Homo Loquox كما هو الحال في علم الكلام، وهي الذاتية التي تحدث عنها هيجل في «فلسفة القانون» إذ يسودها روح الأمر والنهي كما هو الحال في القانون المجرد، وكذلك لاتنفصل عن الاخلاق الذاتية وتحليل النية والمقاصد والحيل، كما تبغي أيضاً وضع أخلاق موضوعية من أجل وضع نظام للدولة والتوحيد بين كلمة الله ونظام العالم على ما يقوله هيجل في تصوره للدولة، ولكنها ذاتية غلب عليها المنهج العقلي الاستنباطي احيانا والاستقرائي أحيانا أخرى تطبيقا لاحكام «التنزيل». ولايمكن أن يتحول هذا القانون المجرد إلّا بتحويله إلى أخلاق ذاتية ثم أخلاق موضوعية يظهر

فيها التشريع على أنه بناء الواقع وعلى انه تحقيق للوحي كنظام للعالم وفي الدولة التي هي الغاية القصوى من الوحي وليس مفروضا عليه والوسيلة الاخيرة لتحقيقه في التاريخ.

وأخيرا ثار التصوف على هذه الذاتية القانونية أو على هذا القانون المجرد على ما يقول هيجل كما ثار المسيح على التشريع الموسوي واكتشف الذاتية الوجدانية أو الانسان الانفعالي Homo Patheticus ولكنها باستثناء ابن عربي، انفصلت عن التاريخ والحضارة واصبحت طريقا إلى الالوهية بدل أن تكون الالوهية طريقا إليها وكوّنت مع التشريع منهجين متقابلين فاذا وصل التشريع إلى أحكام «التنزيل» فقد وصل التصوف إلى احكام التأويل، وإذا وصل التشريع إلى منهج نازل فقد وصل التصوف إلى منهج صاعد، وكلاهما يتحركان في خطين متوازيين رأسيين.

ويلاحظ على العلوم القديمة الأربعة أن التاريخ غائب منها. صحيح أن علم الكلام استطاع ضم تاريخ الديانات السابقة إليه وبيان أن الاسلام هو نهايتها، كما استطاعت الفلسفة ضم التراث الفلسفي القديم في الحضارات الاخرى وتجاوزته في مشاكله وحلوله أو تمثلته كما هو، وصحيح أيضا أن التشريع تحدث عن شرع من قبلنا وهل هو جزء من التشريع أم خارج عنه، وصحيح أيضا أن التصوف قد ضم إليه التراث الصوفي السابق عليه ولكن العلوم الأربعة لم تعرف التاريخ كميدان مستقل وكجزء من الواقع الزمني اللهم إلا قصص الأنبياء والحديث عن نشأة العالم وتتالي الحضارات كما هو معروف من تاريخ الأنبياء.

فلكي تأخذ الذاتية بعدا تاريخيا يمكن أن يتحول المحوران المتوازيان الرأسيان، محورا الأصول والتصوف، إلى محورين متوازيين أفقيين وتصبح حركة الذاتية في التاريخ حركة للأمام أو للخلف، للتقدم أو للتخلف، وبذلك نعطي تراثنا القديم أبعادا جديدة بعد تغيير مركزه من الله إلى الانسان، وتغيير محوره من الرأسي إلى الأفقي، وهو ما فعله هيجل في التراث المسيحي الغربي عندما تحول الوحي إلى نظام في الدولة وتحولت عقيدة التجسد والخلاص إلى عملية كونية تاريخية. فإذا اكتشفنا الذاتيـة في علم الكلام في اكتشاف الانسان ووضعت لنا الفلسفة الانسان في العالم فان التصوف والأصول يضعان لنا الانسان في التاريخ.

وقد حاولت المدارس الاصلاحية المعاصرة تحقيق هذا الهدف ولكنها ظلت بعيدة عن تحقيقه لأنها ظلت أسيرة التصورات القديمة إلى حد كبير ولم تستطع إلاّ الوصول إلى بعض النظرات المتفرقة في الذاتية أو في الفعل أو في التاريخ أو في الاجتماع والسياسة ولكن هيجل يستطيع أن يكون لنا مثلا خصبا ونموذجا فريدا، حتى في تاريخ الفكر الأوربي نفسه، لمن قاموا بهذه المهمة، وهي المهمة التي على جيلنا تحقيقها عاجلا أو آجلا لأن عليها يتوقف ايجاد حلول جذرية لقضايا العصر.

سابعاً ــ الشعور الأوربي وشعور العالم الثالث:

هيجل فيلسوف أوربي بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى أي أنه يتصور أوربا مركز الحضارة وآخر ما توصل إليه الجنس البشري في تطوره منذ وجوده على الارض، وفيها تكتمل الحقائق التي تركتها الشعوب الأخرى ناقصة أو محرّفة أو مزيفة حتى ان هيجل وهو فيلسوف الجدل الذي يحاول به تفادي المتناقضات وتجاوزها إلى طرف ثالث يتحدث عن أوربا وكأنها هي في كفة وكل العالم غير الاوربي السابق عليه في الزمان سواء في الشرق القديم الصين أو الهند أو فارس أو في الشرق القريب في مصر واليونان وايطاليا ــ في كفة اخرى حيث يكون التقابل بين أوربا وغير أوربا كالتقابل بين الانسان والله، بين العقل والخرافة، بين الروح والمادة، بين التقدم والتخلف، بين الكمال والنقص، بين الحرية والعبودية، بين الديمقراطية والطغيان، بين الاسرة والشيوع، بين المدنية والهمجية.. الخ فأوربا هي حارسة الحضارة بكل ما تقدمه البشرية من تقدم وبكل ما يحصل عليه الانسان في تاريخه الطويل وهو في صراعه مع الطبيعة أو مع قوى الظلم والطغيان.

تحدث هيجل اذن عن الحضارات غير الأوربية التي ننتمي اليها وجعلها مقدمات للحضارة الاوربية وعلى رأسها الامبراطورية الجرمانية وريثة اليونان والرومان ووريثة حضارات الشرق القديم وحضارات البحر الابيض المتوسط. وتكون مهمتنا نحن اذن هي اعادة النظر في هذه الفلسفة للتاريخ لا لكي نقول العكس ونجعل من الشرق قمة الحضارة إذا كنا شرقيين، أو من الاسلام آخر تطور الديانات لاننا مسلمون أو نجعل من القومية العربية حصيلة كل القوميات السابقة عليها لأننا عرب أو نجعل من مصر نهاية لحضارات العالم وكمالا لها باعتبارنا مصريين. ولكن تكون مهمتنا هي وصف الواقع كما هو بصرف النظر عن شعورنا القومي. هذا الشعور الذي أدى بهيجل إلى الوقوع في الغربية الجرمانية ووضع سلم للقيم للشعوب والحضارات والديانات.

فماذا يقول هيجل عن الاسلام والمسلمين باعتباره فيلسوف أديان جعل الدين نقطة البدء ونقطة النهاية في كل تفكيره؟ لقد خصص هيجل للاسلام الذي سماه «المحمدية» Mahométisme نسبة إلى محمد كما يقال المسيحية نسبة للمسيح أو البرهمانية نسبة لبراهما أو البوذية نسبة لبوذا.. الخ فصلا صغيرا في «دروس في فلسفة التاريخ» وجعله دين الواحد المجرد المنزّه البعيد غاية البعد، المطلق وبالتالي استطاع ان يخلص اليهودية من روح العبودية للمادة ومما يدعيه العبرانيون من أنهم شعب الله المختار فقد قدم الاسلام الشمول Universalisme في مقابل الخصوصية Particularisme وهذا الواحد موضوع عقلي يمكن ادراكه بالعقل الخالص ويستحيل تمثيله بالصور والرسوم في صورة حسية. ولكن لايمنع هذا التصور المجرد كل ذاتية ونشاط فردي كما هو الحال في الديانات الهندية بل يظهر داخل نشاط الفرد ويعني هيجل بذلك كبار الصوفية المسلمين جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي الذي استشهد بشعرهم على وحدة الوجود الاسلامية وعلى ظهور الله في الانسان وفي الطبيعة. ولكن في نفس الوقت يعيب هيجل على

المسلمين تصورهم الحسي لمشاهد القيامة وللجنة والنار وهو النقد المشهور الذي يوجهه بعض المتعصبين للاسلام وللمسليمن وما يسمونه بالحسية Sensualisme التي أوّلها الفلاسفة من قبل وأحالوها الى صور فنية غرضها التأثير في النفوس واثارة خيال العامة. ويعود هيجل في «العقل في التاريخ» (وهي نفس الدروس السابقة ولكن منشورة بشيء من التفصيل من مخطوطات أخرى) ويقارن بين هذا المبدأ المجرد للاله الواحد وبين التصور الغربي لله الناتج عن المسيحية وهو الله في أعماق النفس واكتشاف درجة اكبر من الذاتية(٨). والحقيقة أن كل تصور صوفي لله سواء في المسيحية أو في الاسلام، عند اوغسطين أو أنسيلم والصوفية المسيحيين أو عند رابعة وابن الفارض وابن عربي لابد وان يضع الله في أعماق الذاتية. وفي موضع آخر يعتبر هيجل الاسلام واليهودية على السواء من أنصار الاله الواحد المنفصل عن المخلوقات في حين ان التصور المسيحي لله وحده الذي يجمع بين الذاتي والموضوعي، وبين اللانهائي والنهائي فالاسلام أو اليهودية بهذا المعنى دين خاص والمسيحية دين شامل وهو التقابل المعروف بين تصويرين لله الأول التنزيه المطلق والفصل التام بين الخالق والمخلوق حتى لانقع في التشبيه أو في التجسيم والثاني التشبيه والتجسيم أو التجسد واتحاد الخالق بالمخلوق في شخص أو في واقعة أو في الوجود كله على ما يريد هيجل والصوفية. ولامجال هناك للمفاضلة بين التصورين ولكن إذا كان التنزيه سيؤدي إلى التصور الخارجي Extrincisme لله على أنه الله خارج العالم لا شأن له به معطل عن صفاته وأفعاله فإنه يفقد حيويته في التاريخ ويكون التصور الصوفي افضل. وإذا أدّى هذا الأخير إلى القضاء على الحرية الانسانية وأدى إلى اسقاط التدبير فإن التصور الفلسفي الأول افضل. أما إذا كان معنى التنزيه على ما يقول الافغاني تحرير الشعور الانساني من كل قيد وإيماناً بالمساواة الاجتماعية وبالمجتمع اللاطبقي فان التوحيد في هذه الحالة يؤدي وظيفته الأساسية في التحرر الوجداني. أمّا إذا كان يعني وجود قوة قاهرة مسيطرة متواطئة مع الطغيان السياسي فيكون التصور الصوفي افضل لأن التوحيد سيفعل في التاريخ وسيؤدي مهمته في التحرر الفعلي كما هو الحال عند هيجل.

ومن ناحية اخرى يتهم هيجل الاسلام والمسلمين بالتعصب Fanatisme وبالحماس الأعمى لموضوع مجرد سلبي مما اتضح في الحروب والفتوح حتى أصبح المبدأ لديهم هو «الدين والارهاب» كما كان المبدأ عند روبسبير «الحرية والارهاب»(٩) ومع ذلك يرى أن الاسلام خلق الفرد انسانا عظيما شجاعا نبيلا ذا روح عالية فقد خيرّ الشعوب المفتوحة بين الاسلام أو الجزية. أمـا المسيحية فهي في رأيه دين الحرية أرادت تحرير العالم في عملية كونية طويلة وليس في الحال(١٠). وفي الفصل الخاص الذي عقده هيجل عن «الحروب الصليبية» فإنه يتحدث فقط عن تحرير الاراضي المقدسة وعن الجهاد في سبيل الدين دون الحديث عن الدوافع الحقيقية التي أدت إلى هذه الحروب

---

(٨) Hegel: La raison dans l'histoire. Trad . fran. par Kostas. Papaioannou Paris, Plon. 1965, pp. 183, 152. Orig Die Vernunft in der Geschichte, Félix Meiner Verlag. Hambourg, 1955.

(٩) Leçons, p. 329, La Raison, p 176.

(١٠) La Raison, p. 159.

تحت ستار من الدين. وقد أخذ هيجل تصوراتـه هذه عن الاسـلام والمسلمين من كتـابات المستشرقين في القرن التاسع عشر المعروفين بالعنصرية وبالتعالي وبالتعصب الأعمى ضد الاسلام والمسلمين والشرق والشرقييــن أو من سلوك الأتراك العثمانيين وحال الامبراطورية العثمانية في عصر التدهور حتى أن لفظ الاتراك ولفظ المسلمين أصبحا لديه ولدى معظم المفكرين الاوربيين مترادفين. وقد يكون الاسلام الحقيقي هو ما يبحث عنه هيجل من التوحيد بين الوحي والعقل أو بين كلام الله وتطور التاريخ أو بين العقلي والواقعي أو بين الديني والدنيوي وهو المشروع الذي لايتمّ إلاّ بجهد الأفراد وبالفعل الانساني.

ويضع هيجل الاسلام والمسلمين مع الشرق والشرقيين وصورة الشرق والشرقيين لديه هي ايضا الصورة التي اعطاها الغرب الاستعماري في القرن التاسع عشر. شرق الجهل والخرافة والتعصب والطغيان. فالشرق كالاسلام لم يعرف إلاّ المبدأ المجرّد وجهل تماما الذاتية ولم يكتشف وجود الانسان الحر. يقول هيجل: «إن هذا المبدأ القائل بأن الانسان من حيث هو انسان له قيمة مطلقة لا وجود له في الديانات الشرقيــة، بل إنه في المسيحية فقط اصبح الناس لأول مرة أحرارا. .»[١١] ولم تكتشف الصين أو الهند الذاتية الحرة «ويهمنا أن نعرف أيضا أن الديانة الهندية مثلا لايمكن أن تتفق مع الحرية الروحية للاوربيين»[١٢]. ويضرب هيجل المثل بفرقة الحشاشين على عدم الاعتراف بالانسان وبالذاتية وبالحرية عندما يطيع الفرد رئيسه ويضحي بنفسه بناء على كلمة منه. وأخيرا يصوغ هيجل نظريته التطورية في الحرية لدى الشعوب فيقول: «لايعرف الشرقيون أن الروح أو الانسان من حيث هو انسان هو في ذاته حر، ولانهم لايعرفون ذلك فهم ليسوا احرارا. انهم يعرفون فقط ان فردا واحدا هو الحر. ولكن مثل هذه الحرية حرية تعسفية بربرية وفيها قضاء على كل الانفعالات حتى أن الرقة والانفعالات الطيعة تبدو وكأنها عارض طبيعي، وكأنها شيء تعسفي. هذا الواحد ليس إلاّ طاغية وليس انسانا حرا، بل انسان فحسب. وقد وجد الشعور بالحرية أولا عند اليونان ولذلك اصبحوا أحرارا ولكن اليونان، كالرومان، يعرفون فقط أن البعض هم الاحرار وليس الانسان من حيث هو انسان. لم يعرف ذلك افلاطون وارسطو. لذلك لم يتخذ اليونان عبيدا فحسب يعتمدون عليهم في حياتهم وفي حريتهم الجميلة بل كانت حريتهم أيضا زهرة فانية محدودة حادثة وكانت تعني عبودية قاسية لكل ما هـو انساني حقيقي. إنها الأمم الجرمانية التي استطاعت الوصول وحدها بفضل المسيحية إلى الشعور بأن الانســان من حيث هو انسان حر وبأن الحرية الروحية تكوّن طبيعته الخاصة»[١٣] فالشرق أعطى الحرية لفرد واحد وهو الطاغية واليونان والرومان أعطوا الحرية للبعض دون البعض لذلك قسموا الناس إلى احرار وعبيد أما الغرب المسيحي الجرماني فهو الذي اعتبر الانسان من حيث هو انسان حراً. ومن ثم لايرى هيجل في الشرق أي فرصة للحياة الديمقراطية الحرة، بل إن الاسطورة

(١١) Ibid., p. 163.

(١٢) Ibid., pp. 172-3.

(١٣) Ibid., pp. 83-4.

الشرقية القديمة اسطورة فونكس Phénix هذا الطائر الذي يحترق ثم يُبعَث من جديد من الرماد، يعتبرها هيجل أروع مثل على انتصار الحياة على الموت والروح على الطبيعة ولكنه يضع في مقابلها فكرة النهضة الاوربية ورجوع الشباب إليها Rajeunissement أي إلى فكرة اعادة البناء والاحياء والتطهير وهي ما يتفق مع روح الجدل وحركتي الهدم والبناء في الفعل الالماني Aufheben.

هذا بعض ما يقوله هيجل عن الشرق والشرقيين وهي الصورة التي لديه منهم في عصره ولكن هيجل يتحدث أيضا عن الشعوب في افريقيا وآسيا في العالم القديم وامريكا اللاتينية في العالم الجديد. فيقول عن افريقيا مثلا انها قارة معزولة عاكفة على نفسها مقسمة إلى مناطق ثلاث: الصحراء، وافريقيا الشمالية، وافريقيا الوسطى والجنوبية. ويرى هيجل ان الذاتية لم توجد في أفريقيا بل وجد فيها كتل من البشر Masses يقضي بعضها على البعض الآخر كما لايوجد فيها ادراك حقيقي للموضوعية لذلك انتشر الاسلام بها. كما نجد في افريقيا حالة من البراءة توحّد بين الانسان والله والطبيعة وذلك في الديانات الافريقية «الفيتشية» التي تقوم على السحر حتى قال هيرودت «في افريقيا كل الناس سحرة»، أو عبادة الأموات[١٤]. وقد حاول الافريقيون السيطرة على الطبيعة ولكن بالالتجاء إلى قوى السحر لا إلى قوى الانسـان وعقله. وتقوم العـلاقات الانسانية هناك على مبدأ عدم احترام الآخرين وخضوعهم جميعا للطغاة مما يفسر وجود العبيد هناك وتعدد الزوجات وعدم احترام حياة الافراد وغياب الدستور وسيادة النظام الابوي القائم على التعصب وامتلاك الطاغية لرقاب جميع الرعايا[١٥].

أما آسيا فانها قارة تسودها الحياة الرعوية أو الزراعية. وقد ظهر فيها الشعور بالذاتية الحرة ولكنه شعور محدود وذلك لأنها قد مدّت أوربا بالمهجرات حيث ظهرت فيها الذاتية الحرة. وهي قارة تتعدد فيها الأجناس والشعوب والحضارات ولايعمها إلاّ تكوينها الجغـرافـي. وقد ظهرت في آسيا بدايات الشعور السياسي بالدولة. فإذا كانت البيئة الجغرافية في أفريقيا عاملاً سلبيا فإنها في آسيا عاملا ايجابيا لأنها استطاعت أن تتحول إلى تاريخ[١٦].

وبالنسبة للعالم الجديد يرى هيجل انه امتداد للشعوب الاوربية في حضارته ودينه ولغاته ووجوده ووجدانه ولكنه يرى الناس فيه اطفالا يعيشون حياتهم يوما بيوم ومحرومين من الفكر ومن الأهداف العليا مما دعاهم إلى احضار العبيد من افريقيا للقيام بشؤون الحياة ولايمكن اعتبار امريكا الشمالية جمهورية حرة لأنها مازالت دولة تتطور[١٧].

وفي مقابل ذلك كله: الشرق، آسيا وافريقيا، والامريكيتين تظهر أوربا في كفة أخرى. ويقسم هيجل اوربا إلى ثلاث مناطق: الاولى جنوب أوربا الذي كان مسرحا لتاريخ العالم ولكنها

(١٤) Ibid., pp. 45-5.

(١٥) Ibid., pp. 245-69.

(١٦) Ibid., pp. 269-275.

(١٧) Ibid., pp. 232-42.

منطقة لامركز لها ومفتوحة نحو الجنوب، والثانية عرب اوربا وهو قلب أوربا وفيه المانيا وهي منطقة يوليوس قيصر الذي أراد الاستمرار في مهمة الاسكندر الاكبر لتوحيد الشرق والغرب ويكون مركزه الوسط. والثالثة شرق أوربا التي تشمل السهول وشعوبها السلافية أقرب إلى الشعوب الآسيوية. ولكن يظهر في غرب أوربا نوع جديد من الناس أكثر شمولا وفيه تنكشف الذاتية والحرية(١٨).

ويقيم هيجل تصنيفه لتطور الشعوب على أساس جغرافي بيئي. فلا تظهر الذاتية في المناطق الحارة كأفريقيا أو في المناطق الباردة كآسيا بل في المناطق المعتدلة في أوربا ووسطها المانيا. ويرى أن البيئة هي التي تحدد أمزجة الشعوب. فالبيئة الصحراوية المنعزلة أو السهول الواسعة تعطي مزاجا اندفاعيا آليا متوحشا كما هو الحال عند البدو العرب وتسود شعوبها روح العداء ولهم تكوين سياسي أبوي ويقومون بالغزو والنهب كما حدث في حروب جنكيزخان وتيمورلنك. والبيئة النهرية التي تقوم حياة الشعوب فيها على الزراعة تعطي شعوبها احساسا بالوحدة والسلام والارتباط بالارض كما هو الحال في وادي نهر النيل وعلى حافة نهر الصين العظيم. وتنشأ فيها الحضارات المستقلة وتزدهر فيها الاكتشافات والعلوم والفنون ولكن ينشأ فيها السيد المطلق المنظم والمالك لكل شيء. والبيئة الساحلية كالبيئة الاوربية وعلى رأسها المانيا تكون منطقة التقاء للحضارات حيث يسهل الاتصال بينها وبين البيئات الاخرى وحيث يعطيها البحر الاحساس باللانهائي والشجاعة من أجل ركوبه وعبوره والوصول إلى الشاطىء الآخر(١٩).

وهكذا يبدو أن هيجل وقع فريسة النظريات العنصرية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر فخرج فكره قوميا يرى أن مصب الحضارات واكتمال التاريخ في الحضارة الغربية التي ورثت الحضارة الشرقية والحضارة اليونانية والرومانية على السواء(٢٠). وفي الامبراطورية الجرمانية ينتهي التاريخ وتتحقق الروح ويكتمل العقل وتتوقف عجلة الزمن.

* * *

وإنها لمسؤوليتنا نحن، المفكرون في البلاد النامية، أن نعيد وصف الوقائع كما هي وأن نعيد كتابة التاريخ بلا تحيز مضاد وأن نصف تطور الشعور الاوربي وبناءه بشعور محايد كباحثين غير اوربيين. ولندرس ايضا تطور الشعور غير الاوربي، شعور البلاد النامية وأن نبين، بعد مرور حوالي قرن ونصف من الزمان على وصف هيجل لتطور الحضارات، وضع هذا الشعور في تطور التاريخ البشري. فإذا كان الشرق القديم قد قاد الانسانية قديما في بدء الحضارات وانتهت الريادة إلى الحضارة الاوربية اليوم فان كثيرا من الفلاسفة الاوربيين المعاصرين مثل برجسون وهوسرل ونيتشه يصفون الشعور الاوربي وهو في بداية النهاية كما أن بعض الباحثين في البلاد النامية مثل فرانز

---

(١٨) Ibid., pp. 275-77.

(١٩) Ibid., pp. 279-96.

(٢٠) Ibid., pp. 216-30.

فانون ودوب Dopp يحاولون ايجاد وحدة باطنية في البلاد النامية ويحاولون صياغة شعور جديد تكون له الريادة بعد أن قام الشعور الاوربي بمهمته طيلة خمسة قرون أو تزيد[٢١]. ولايعني ذلك وقوع في القومية والشوفينية بل يعني برنامج عمل يمكن تقديمه للباحثين عن وضع شعور العالم الثالث في التاريخ البشري الآن وهل يمكن أن تكون له الريادة إذا طُلب منه ذلك أو إذا وجد نفسه مسؤولا عنها في يوم ما.

(٢١) انظر الجزء الاخير من مقالنا «ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد» في كتابنا «في فكرنا المعاصر».

سادساً ــ ماكس فيبر

الدين والرأسمالية*

(حوار مع ماكس فيبر)

كثيراً ما يظن الناس، خاصة إذا كانوا من المؤمنين الأتقياء الذين لم يبلغوا قدرا معينا من الثقافة أو الذين بلغوا هذا القدر ولكنهم عاشوا بشخصيتين منفصلتين: الأولى لاتتعدى الايمان العامي، والثانية تنحصر في الثقافة لذاتها أو الذين بلغوا حدا كبيرا من الوعي الفكري والسياسي يجعلهم يرفضون أي اعادة نظر في الدين ويبقون عليه بمفهومه التقليدي حتى يمكن الاستغناء عنه وتركه ضمن المأثورات الشعبية والبدء بالعلم الحديث أو بالايديولوجية العلمية ــ كثيراً ما يظن هؤلاء أن الدين هو مجموعة من العقائد تحوم حول الغيبيات التي يُعطى لها في نفس الوقت وجود عيني. ولكن بعد تقدم العلوم الانسانية خاصة في البلاد المتقدمة، وبعد احتياجنا نحن في البلاد النامية إلى اقامة هذه العلوم لحل مشاكلنا المعاصرة، أصبح الدين أحد موضوعاتها، يمكن دراسته في علم النفس الفردي أو في علم النفس الاجتماعي، أو في علوم التاريخ ــ علم الأساطير المقارنة مثلا ــ أو في تاريخ الفن، أو في تاريخ الحركات السياسية . . . الخ.

ومن ابرز الدراسات في التفكير المعاصر تلك التي نشأت لتبين الصلة بين الدين والنظم الاقتصادية حتى ليقال أنه يمكن في المستقبل إقامة علم الدين الاقتصادي أسوة بعلم الاقتصاد السياسي. فكما ارتبط النظام الاقتصادي بالنظام السياسي يحاول بعض الباحثين خاصة من علماء الاجتماع ربط النظام الاقتصادي بالعقيدة الدينية، وربط علاقات الانتاج بالتصور الديني للعالم. ومن أشهر المحاولات في هذا الميدان تلك التي قام بها ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ ــ ١٩٢٠) عن «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»[١].

---

* الكاتب، السنة التاسعة ، ديسمبر ١٩٦٩.

(١) هذه الدراسة جزء من كتاب فيبر L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Trad. Chavy, Paris, Plon, 1964. الكبير «مجموع المقالات في علم الاجتماع الديني Gesammelle Aufsatze zur Religionssoziologie» الجزء الأول منه صدر

(١) بعض الملاحظات العامة:

بالرغم مما يسود دراسة فيبر من موضوعية واعتماد على البيانات الاحصائية إلاّ أن الطابع اللاهوتي قد غلب عليها وخرجت دراسة عن الاخلاق البروتستانتية أكثر منها دراسة عن «روح الرأسمالية»، ولم تتضح تماما العلاقة بين «الدين» و«الايديولوجية» إلاّ في اثارة بعض النقاط التي تدعو للتفكير والبحث والمناقشة، كما غلبت على الأخلاق البروتستانتية التشعيبات والتفريعات حتى ليفقد القارىء الخط الأساسي في الدراسة والهدف الذي ترمي إليه وهو اثبات الصلة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية كما اعتمدت الدراسة على تتبع أنماط السلوك ومظاهر «التقوى» Piété التي تُعتبر أهم قيمة خلقية في البروتستانتية حتى فقدت الدراسة طابعها النظري العام. ومن ناحية أخرى يتحدث فيبر عن روح الرأسمالية ويفيض في بيان أسسها دون أن يحاول أن يربط بالفعل بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية إلا فيما ندر وفي فكرة واحدة وهي أن التنظير العقلي من خصائص التقوى الباطنية، وهذا التنظير نفسه هو دعامة الرأسمالية التي تقوم على التنظيم العقلي للعمل «علم الاجتماع الديني».

ولكن الأهم من ذلك هو أن فيبر يدرس هذه الصلة بين الدين والرأسمالية ويجعلها صلة ايجابية، فالاخلاق البروتستانتية هي التي أقامت دعائم الرأسمالية، وبالتالي يجب الابقاء على هذه الاخلاق للمحافظة على هذا النظام واعطائه دفعة روحية جديدة أو أيديولوجية دينية تغني فقره الفكري وضعف أسسه النظرية ويدافع عن كليهما باسم الغرب، فالبروتستانتية والرأسمالية كلاهما نتاج غربي. ولايحاول فيبر دراسة الطرف المقابل أعني الناحية السلبية من اعتماد الدين على التصور الطبقي للعالم واعتماد الرأسمالية على التصور التدرجي للدين، وفكرة المراتب وتثبيت الاستغلال والأوضاع القائمة مرة باسم رأس المال ومرة باسم الدين وهي الصلة التي درسها ماركس من قبل واعتبر الدين لهذا السبب «أفيون الشعب» لأن تصورا معينا من تصورات الدين وهو التصور الهرمي نتيجة لوضع معين من أوضاع المجتمع هو الوضع الطبقي ولأن هذا الوضع نفسه يجد تبريره في التصور الهرمي للعالم الذي يغذيه التصور الديني بمفهومه التقليدي أي بمعناه الافلاطوني والذي يدل على العجز عن الالتزام بقضايا التاريخ وعلى التعويض عن ذلك بالالتجاء إلى خلق عالم روحي وهمي منفصل عن الأرض وعن حياة الناس اليومية وأوضاعهم المعيشية[٢].

وبصرف النظر عن مستوى التحليل: الواقع الاحصائي، السلوك اليومي، العقائد الدينية، فإن الذي يهمنا هو التحليل على مستوى الشعور لبيان البناء النفسي للرأسمالية، والبناء النفسي

سنة ١٩٢٠ (ثم أعيد طبعه للمرتين الثانية والثالثة سنة ١٩٢٢ وللمرة الرابعة سنة ١٩٤٧) ويحتوي على مقالات ثلاث: الأولى ـ الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، و«الثالثة» الأخلاق الاقتصادية لديانات العالم (الكونفوشية والتاوية)، ويشمل الجزء الثاني (الذي صدر سنة ١٩٢١ ثم اعيد طبعه سنة ١٩٢٣) الهندية والبوذية، ويشمل الجزء الثالث (الذي صدر ايضا سنة ١٩٢١ ثم أعيد طبعه سنة ١٩٢٣) اليهودية القديمة وملحقا عن الفريسيين.

٢) انظر مقالنا عن «الرجعية والاستعمار في فكر كارل ياسبرز» ولاسيما الفقرة التي تتحدث عن: ملاحظة والعجز السياسي والتعويض الخلقي والديني. في هذا الكتاب.

للتصور الطبقي للدين، وتشابه البنائين وتقوية كل منها للآخر لدرجة الاتحاد أو البدل، فيتم الدفاع عن الرأسمالية وهو في الحقيقة دفاع عن التصور التدرجي للدين، أو الدفاع عن قيمة الدين وهو في الحقيقة دفاع عن التصور الطبقي للعالم. يهمنا وصف بناء الشعور وتحليل عملياته في الادراك والسلوك متبعين في ذلك المنهج الفينومينولوجي الذي يثبت كل يوم طرافته وجدته في تحليل الظواهر الانسانية كتجارب حية في الشعور.

وماكس فيبر نفسه ليس غريبا عن هذا المنهج وقد قيل كثيرا عن تأثره به في دراساته في علم الاجتماع بل إن البعض يعدونه مع تونيس Tonnies من مؤسسي «علم الاجتماع الوصفي». ويبدو هذا الأثر بوضوح في دراسته للبروتستانتية على أنها «أخلاق» أي بناء نفسي مستقل عن تاريخ البروتستانتية، وفي دراسته للرأسمالية على أنها «روح» أي كبناء نفسي مستقل عن تاريخ الرأسمالية، أي أن فيبر يدرس موضوعات مثالية يحاول الحصول على «معانيها» أو «ماهياتها» المستقلة عن ظروفها المادية أي عن الأوضاع التاريخية، كما يبدو هذا الأثر أيضا في الملحق الخاص عن «الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية» ومحاولته تحليل التجارب المباشرة التي عاشها في الولايات المتحدة الامريكية عن كيفية ممارسة الامريكيين للدين ولرأس المال وكيف يعبدون الله في رأس المال ويعبدون رأس المال باسم الله. ويبدو أثر المنهج الفينومينولوجي ثالثاً في دراساته للبواعث Motivations التي تحدد أنماط السلوك الديني لا الوقائع التي تظهر فيها هذه الأنماط. إنه يدرس السلوك من حيث انه «نماذج مثالية» Types Ideaux لا من حيث تحققه في الزمان والمكان تحدده ظروف تاريخية معينة.

وسنحاول عرض أفكاره بعد اضافة مادة جديدة من التراث الاسلامي القديم ومن حياة المسلمين المعاصرة تقريباً للافهام حتى يمكن اخراج نتائج فيبر من المادة الخاصة التي درسها والتي يصعب على غير البروتستانت الدخول فيها، وفي نفس الوقت سنجري معه حواراً كالذي أجريناه من قبل مع ياسبرز آخذين منه موقفا حتى نتعدى مرحلة العرض والتعريف إلى مرحلة النقد والتمحيص وحتى يمكننا بعد ذلك أن ننتقل إلى مرحلة الخلق والابتكار.

(٢) الظاهرة وتعليلها:

لاحظ فيبر أن الرأسمالية انتشرت أولا في البلاد البروتستانتية، وأن حركة التصنيع المواكبة للرأسمالية اشد انتشاراً في شمال المانيا منها في جنوبها، وفي شمال فرنسا منها في جنوبها، وفي شمال انجلترا وايرلندا منها في جنوبها، ويعلل ذلك بوجود اكثرية من البروتستانت ــ وفقا للاحصائيات ــ في الشمال عن الجنوب، بالاضافة إلى أن أصحاب رؤوس الأموال في البلاد الغربية معظمهم من البروتستانت وأن البروتستانت بهذا المعنى هم يهود أوربا أو يهود الطوائف المسيحية أو كما تقول الاحصائيات هم اقباط مصر لولعهم بالتجارة والمال. البروتستانت هم اصحاب رؤوس الأموال ورؤساء مجالس الادارات، يرثون ذلك جيلا عن جيل، وفي التعليم

ترتفع نسبة ذهاب البروتستانت الى المدارس الصناعية والمعاهد الفنية كثيرا عن نسبة الكاثوليك الذين تعلو نسبتهم في المدارس الثانوية العامة لدراسة الانسانيات، يتجه البروتستانت نحو المصانع أمّا الكاثوليك فيتجهون نحو الحرفية L'Artisanat ويظهر البروتستانت نشاطا واضحا نحو العقلانية الاقتصادية أمّا الكاثوليك في المانيا فلا يشاركون بي التجارة أو اقامة المشروعات مع أن المعروف هو نشاط الأقليات الزائد وتعويض نقصها الكمي في تأثيرها الكيفي كما هو الحال في الطائفة اليهودية في كل قومية.

ماهو السبب اذن في ظهور الرأسمالية في المناطق البروتستانتية أو ظهور البروتستانتية في المناطق الصناعية المتقدمة؟

يرى فيبر أن السبب في ذلك أن التحرر الديني الذي تمثله البروتستانتية يتلوه تحرر اقتصادي تمثله الرأسمالية، وما دامت البروتستانتية مذهبا يدعو إلى الحرية فان الرأسمالية هي الوليد الطبيعي لها لأنها تقوم على الحرية في علاقات الانتاج أمّا الكاثوليكية فهي دعوة محافظة منعزلة عن العالم مثلها الأعلى في الاعتكاف وفي النظر إلى السماء وهي تربي دعاتها على اللامبالاة بالنسبة للماديات بعكس الزهد البروتستانتي الذي يقوم على النظر في الذات الباطنة وعلى فهم العالم والدراية به.

فإلى أي حد يُعتبر هذا التعليل صحيحاً؟

أولاً: الواقع ان البروتستانتية هي رد فعل على المسيحية في الخمسة عشر قرنا السابقة عليها والتي عُرفت بعدها باسم الكاثوليكية، وكلاهما لايؤثران في شيء في الحياة الاقتصادية كفعل مباشر لأن الحياة الاقتصادية تخضع لظروف أخرى ولاوضاع معينة. لقد نشأت البروتستانتية لكسر الزيف الديني وازاحة الاقنعة واثبات حرية الايمان والفهم والتفسير للكتاب ورفض لكل سلطة متوسطة بين الانسان والله، وفي نفس الوقت رفض الجباية الضريبية التي كان على الالمان دفعها لروما أي أن الاصلاح الديني كان في نفس الوقت عودة إلى نقاء الدين الأول وصفاء الضمير وتحررا اجتماعيا قوميا من سلطة مركزية استغلّت الشعوب باسم الدين وفرضت الضرائب باسم التقوى وتحت شعار الايمان. هناك صلة إذنْ بين الدين والاقتصاد، ولكنها صلة أقرب إلى الاستغلال منها إلى التأثير وكانت الدعوة إلى التحرر الديني والاجتماعي دعوة لرفض الاستغلال والسيطرة وليست دعوة إلى سيطرة جديدة باسم رأس المال والنشاط الاقتصادي الحر للأفراد.

ثانيا: هناك فرق شاسع بين البروتستانتية الالمانية عند لوثر، والبروتستانتية الفرنسية عند كالفن، والبروتستانتية السويسرية عند زفنجلي Zwingli.. الخ.

فبينما تولد البروتستانتية الالمانية عند لوثر على حرية المسيحي كما كتب لوثر في ندائه الشهير «حرية المسيحي» وعلى العبودية لله وحده كما عبر عن ذلك في «الاختيار المجبر» Du serfarbitre وبتحديد ماهيات البشر مسبقا وبتقرير مصيرهم Predestination من قبل. وكيف يمكن ارجاع ظاهرة اقتصادية واحدة مثل الرأسمالية أو التنظيم العقلي للعمل الحر إلى عقيدتين مختلفتين من

حيث الجوهر؟ وكيف يتفق البروتستانت في المانيا والبروتستانت في فرنسا على ما بينهما من اختلاف في الأسس النظرية للعقيدة في نشاط اقتصادي واحد؟ ألا يدل ذلك على أن النشاط الاقتصادي الواحد له أسس أخرى غير العقيدة؟

ثالثا: لايوجد بروتستانتي واحد ممثل لجميع البروتستانت ولا كاثوليكي واحد ممثل لجميع الكاثوليك، وافتراض ذلك فيه تجني على العلم وعلى الواقع على السواء. فلا يمكن اصدار حكم عام على انصار طائفة من تحليل سلوك أحد أفرادها، فليس كل المسلمين تواكليين، وليس كل البروتستانت من احرار الفكر، وليس كل الكاثوليك محافظين. إن أمثال هذه الأحكام التي تطلق على مجموعات من الأفراد لهم خصائص معينة خُطّت إلى الأبد فيقال: الشرقيون أو الغربيون أو المسلمون أو المسيحيون، أو البروتستانت أو الكاثوليك، أمثال هذه الأحكام تصدر عن عنصرية مسبقة وعن تحيز سابق وعن قسمة للناس بين ابيض واسود، خيرّ وشرير، آرتي وسامي، متقدم ومتأخر، متعلم وجاهل، عقلي واسطوري، وهي القسمة التي وقع فيها فيبر وياسبرز، وهتلر، وشبنجلر، وكل مفكري الغرب ودعاة عنصريته واسطورة تفوقه، وهي بقايا عنصرية القرن التاسع عشر عند رينان وليون جوتييه التي هي في الحقيقة تعبير فكري عن اشكال الاستعمار القديم والغزو العسكري.

رابعا: لقد نشأت الرأسمالية النقدية والرأسمالية العقارية والرأسمالية التجارية قبل ظهور البروتستانتية في القرن الخامس عشر، وكانت مدن ايطاليا وجمهورياتها ممثلة لهذه الصور المبكرة للرأسمالية الصناعية في القرن التاسع عشر بل كانت أكثر ازدهارا في الجنوب على سواحل البحر الابيض منها في الشمال باستثناء هولندا وانجلترا، وكانت الحركة التجارية أساساً في الجنوب بعد عصر الاستكشافات الجغرافية والاستعمار الهولندي والاسباني والبرتغالي قبل نشأة البروتستانتية.

خامسا: كيف يمكن تفسير النشاط الاقتصادي في البلاد الاشتراكية التي رفضت أن يكون الدين كاثوليكيا كان أم بروتستانتيا واحداً من موجهاتها الفكرية وحلّت محله الايديولوجية وهي دين العصر؟ كيف يمكن تفسير هذا النشاط الاقتصادي بالعامل الديني بوجه عام وبالبروتستانتية بوجه خاص؟ كيف يمكن أن يكون الدين بتصوره التقليدي عاملا موجها للنظام الاقتصادي دون الايديولوجية، خاصة إذا كان الدين عقيدة جامدة تؤمن بالثبات لا بالتغير، وبالأسرار والغيبيات لا بالعقل، وبالموجودات المفارقة لا بالوقائع العينية، وتنظم السماء وتجعل ملكوتها فيها لا في الأرض، وتقوم على العجز والتعويض لا على الالتزام والممارسة الفعلية للعمل اليومي، وتؤمن بالاخلاق الفردية والتغييرات الداخلية لا بالاوضاع الاجتماعية والظروف التي تحدد انماط السلوك؟

سادسا: إنْ كانت البروتستانتية هي التي رفضت الزيف الديني وأزاحت الاقنعة عن استغلال الشعوب باسم السلطة الروحية المركزية فإن الكاثوليكية أكثر وعيا بالعالم وأكثر قدرة على التعامل معه والسيطرة عليه، فالكاثوليكية مادية مقنّعة تحت ستار الروح في العقائد والايمان بشيئيتها، وفي الطقوس، والاصرار على المظاهر الخارجية، وفي التاريخ والتشبث بكل محتوياته

المادية. لذلك كان الكاثوليك أكثر تبشيرا من البروتستانت وأكثر دراية بالطرق الملتوية، ولذلك ايضا استمر الاستعمار من البلاد الاوربية الكاثوليكية (هولندا، اسبانيا، البرتغال) مدة أطول من الاستعمار على يد البلاد البروتستانتية (ألمانيا وفقدان مستعمراتها ابان الحرب العالمية الأولى).

سابعا: إن محاولة تفسير ظاهرة اقتصادية بعلة خلقية أو دينية هو في الحقيقة تجني على الواقع وعلى العلم على السواء فالظواهر الموضوعية لها عللها الموضوعية وأية محاولة لتفسيرها تفسيرا ذاتيا هي محاولة يُقصد منها التستر عليها وتأكيدها كما أن كل محاولة لتفسير الظواهر الاقتصادية بارجاعها إلى أمزجة الشعوب وطبائعها على اختلاف الطوائف والاجناس لتكشف عن نظرية عنصرية يتحد فيها الدين والعنصرية معا، المسيحية والآرية.

لقد ظهرت الرأسمالية في المناطق الأكثر تصنيعا كما لاحظ عالم الاجتماع بوكله Buckle وكما لاحظ الشاعر كيتس Keats والناقد ماثيو ارنولد M.Arnold مثل الفوبرتال والرور أي في ظروف اقتصادية معينة، ولكن فيبر يحيل ذلك إلى نظرة عنصرية ويجعل ظهورها في هذه المناطق نتيجة لتميزها بمستوى حضاري رفيع، فالشمال اكثر تقدما من الجنوب ولكن الحقيقة أن التصنيع نفسه هو الدافع لتغيير العقلية. قد يكون العامل الديني أحد العوامل الموجهة ولكن الدين في هذه الحالة يكون أقرب إلى الايديولوجيا أي تصورا للعالم كما حاول كلاج Klages ودلتاي Dilthey وياسبرز نفسه من قبل، ولكن فيبر يجعله العامل الوحيد ويغفل ما سواه مثل الهجرة وتغيير المكان، والتجارة البحرية، وخيرات المستعمرات ونشأة المدن الساحلية، ثم اكتشاف الآلة أخيرا. لايمكن تفسير الرأسمالية اذن بعامل واحد هو العامل الديني لأنها ظاهرة تاريخية، وليدة لأوضاع تخضع لظروف موضوعية لم يأخذها فيبر في الاعتبار.

(٣) روح الرأسمالية والمعنى المزدوج لمفهوم BERUF «الرسالة» و «المهنة»

يرى فيبر أن الرأسمالية لم تُعرَف إلا في الغرب وأنها ظاهرة غربية محضة. وهي ليست مجرد «العطش للربح» أو «البحث عن الفائدة» على ما يقول برنتانو Brentano وزمل Zimmel بل هي السيادة عن طريق التنظير العقلي لهذه الدوافع اللاعقلية. إنها البحث عن الفائدة المتجددة باستمرار في مؤسسة دائمة قائمة على التنظير العقلي. إنها البحث عن العائد Rentabilité وهو المحرّك الاساسي لها. لقد وجدت الرأسمالية في الشرق القديم بصورة بدائية خاصة في التجارة. لكنها وجدت في الغرب، على ما يقول فيبر، في صورة مؤسسات ونظم: سلف، بنوك، ديون، متعهد المستعمرات، استغلال العبيد في الزراعة، لذلك عُرِفت الرأسمالية الاوربية بأنها «قرصنة رأس المال». أمّا الغرب فهو الذي عرف التنظيم العقلي الرأسمالي للعمل الحر (وهو العالم الذي يضعه صمبار Sombart في المحل الثاني) والتنبؤات بالأسواق المنتظمة. والتفرقة بين تدبير المنزل Ménage وبين المؤسسة Entreprise ووضع قواعد للمحاسبة العقلية، كما تمّت التفرقة بين المنزل والمصنع ثم انصب كل ذلك في التنظيم الرأسمالي للعمل الحر. ومن هنا نشأت في الغرب وحده ما سُمي بالبرجوازية أو حتى البروليتاريا كنتيجة للتنظيم الحر للعمل وكذلك الصراع بين

الطبقات، بين الدائنين والمدينين، بين الملاك والفلاحين، بين أصحاب العمل والعمال. ليست المشكلة إذنْ في تطور النشاط الرأسمالي المقامر أو التجاري أو الحربي أو السياسي أو الاداري بل تطور رأسمالية المؤسسة البرجوازية والتنظيم العقلي للعمل الحر. ولقد تحدد تطور الرأسمالية الغربية بتطور الامكانيات التكنولوجية، وتعتمد عقلانيتها على امكانية تقييم هذه العوامل التكنولوجية وعلى العلم الحديث خاصة علوم الطبيعة القائمة على الرياضة والتجريب العقلي. وقد تقدّمت هذه العلوم بفضل الدوافع والمصالح الرأسمالية التي تستفيد من تطبيقاتها العلمية. لقد نشأت الرياضة في الهند ولكن الرأسمالية هي التي استغلّت المعرفة العلمية تكنولوجياً.

ويقيم فيبر الفعل الاقتصادي الرأسمالي على أساس الفائدة باستغلال امكانيات التبادل وذلك عن طريق الفرص السلمية مثل الربح ويفضله عن الحصول على هذه الفائدة بالقوة ويجعل الالتجاء إلى القوة فعلا خاصا مستقلا له قوانينه الخاصة المستقلة عن الربح الذي يتم البحث عنه تحولا عن طريق المؤسسات والنظم ولايرى في الرأسمالية ما رآه لينين من أنها «أعلى مراحل الاستعمار» وأن الاستعمار هو النتيجة الطبيعية لها لفتح الاسواق وتصريف المنتجات والحصول على المواد الخام واستثمار رؤوس الأموال.

ويعتبر فيبر اليهود ممثلي الرأسمالية السياسية والمالية ولكنه لايبين كيفية تغلغلهم في المال والسياسة ابتداء من لحظة الاستيطان حتى الوصول إلى الحكم من خلال الصحافة والمؤسسات والأحزاب كما بين هتلر في «كفاحي». كما أن العلم والتكنولوجيا موجودان على أوسع نطاق في النظم الاشتراكية التي لاتقوم على الربح والفائدة ولايميزان الرأسمالية في شيء. وكذلك التنظير العقلي لايتميز به النظام الرأسمالي وحده فالتخطيط في النظام الاشتراكي يقوم أيضا على العقلانية التي هي أساس العلم.

ويحاول فيبر تلمس الأساس النظري أو ما يسميه «روح الرأسمالية»، فالرأسمالية لديه ليست هذه القائمة على الأنانية والشره والرغبة في الكسب بلا أدنى تورع أي رأسمالية «الرغبة العارمة في الذهب» Aurisacra Fames فهذه رأسمالية فجّة، إنما الرأسمالية لديه هي ظاهرة جماهيرية مرتبطة بالوعي. الرأسمالية الفجة هي مرحلة سابقة على الرأسمالية النظرية، فبينما تقوم الأولى على أخلاق تتجه نحو الخارج تقوم الثانية على أخلاق تتجه نحو الداخل. الرأسمالية الواعية هي الاستعمال العقلي لرأس المال في مؤسسة دائمة والتنظيم العقلي الرأسمالي للعمل الحر.

ويعرض فيبر روح الرأسمالية في المبادىء التي وضعها بنيامين فرانكلين وهي:

١ ــ الوقت هو المال.
٢ ــ الثقة هي المال.
٣ ــ المال بطبيعته يولّد المال.
٤ ــ الدافع الجيد هو كيفية الحصول على مال الآخرين.

٥ ــ أهمية الأفعال اليومية لكسب ثقة الناس.

٦ ــ الظهور بمظهر الرجل الشريف الورع!

روح الرأسمالية إذنْ هي النفعية المحضة وفضائلها تقوم على النفاق، وقد اعترف فرانكلين بذلك بقوله إن الله قد أوحى إليه بنفعية الفضائل، والله هو المنفعة. ولاتحتوي هذه الأخلاق على أي تصور للسعادة أو حتى اللذة، فالخير الأقصى لديها هو كسب المال ثم كسب مال أكثر. فالمال غاية في ذاته، موضوع متعالٍ لا عقلي. الكسب هو غاية الانسان وذلك موجود في التوراة على ما يقول فرانكلين وارتباط الله بالارض والمصلحة لشعب معين لا لكل الناس. روح الرأسمالية هي الشجاعة التجارية على ما يقول فوجر Fugger أو هي «الحصول على دهن الشمع بالمواشي والحصول على المال بالبشر!». إن روح الرأسمالية في صراع دائم مع التقليد Tradition الذي لايوجه الناس نحو كسب أكثر بل نحو اشباع حاجاتهم وكسب ما يتطلب ذلك من مال بصرف النظر عن الانتاجية والربح وكان نتيجة لذلك تخفيض الاجور حتى يضطر العامل لزيادة ساعات العمل للمحافظة على مستوى الانتاج. أمّا روح الرأسمالية فهي تخفيض الأجور وزيادة الأرباح، وهو ما عبر عنه زمبار بتفرقته بين مبدأي اشباع الحاجات، وهو ما سماه فيبر الاقتصاد التقليدي، والربح وهو روح الرأسمالية. إن روح الرأسمالية هي البحث العقلي والمنهجي للربح وعلى هذه الروح ان تخلق رأس المال نفسه.

ولّما أدت الزيادة الكمية في العمالة إلى تخفيض الزيادة الكيفية في الانتاج لجأ فيبر إلى مفهوم الـ Beruf الذي يعني في نفس الوقت رسالة Vocation ومهنة Métier[٣] فالعمل هو في نفس الوقت رسالة ومهنة، ولايهم في الرسالة الأجر المرتفع أو المنخفض كما أنها ليست حصيلة لهذا الأجر بل هي حصيلة التربية وخاصة التربية الدينية. فالتربية الدينية هي افضل وسيلة للتربية الاقتصادية إذ يصبح العمل التزاما خلقيا ويزيد الانتاج ويتم اخراجه من العمل الروتيني التقليدي. ويستغل فيبر هذا المعنى المزدوج أحسن استغلال لجعل العمل رسالة والرسالة عمل كما استعمل هيجل من قبل فعل Autheben الذي يعني هدم وبناء، نفي واثبات، سلب وايجاب.. وهما الحركتان اللتان تكونان روح الجدل، وهي الفكرة التي عبر عنها فشته صراحة في «رسالة الانسان» واستعماله لفظا واحدا هو Bestimmung لربط الانسان بمصيره ورسالته ودعوته وطبيعته وامكانياته. يأخذ فيبر الفكرة الدينية ويحولها إلى فكرة اقتصادية محضة لإعطاء الرأسمالية دفعة روحية جديدة بالالتجاء إلى الدين. ويلجأ فيبر لتأصيل هذا المفهوم إلى لوثر إثر توما الأكويني الذي جعل الرسالة من نظام الطبيعة مع أنها مشيئة الله. فقد نادى لوثر بالايمان وحده Sola Fides والرسالة لديه هي احساس بهذا الايمان كرسالة في الحياة ودعوة يتم تحقيقها في العالم والتخلي عن المهام الصغيرة الشخصية. فتحقيق الحاجة المهنية هو حب للجار يقتضيه تقسيم العمل، وتحقيق لارادة الله وبالتالي تكون للمهن المباحة نفس القيمة أمام الله. لقد استطاع لوثر

(٣) نشر فيبر من قبل «العلم كرسالة ومهنة» Wissenschaft als Beruf وكذلك «السياسة كرسالة ومهنة» Politik als Beruf سنة ١٩١٩

تبرير النشاط الدنيوي تبريرا خلقيا وهو الدرس المستفاد من الاصلاح الديني وهو أن النشاط الديني هو النشاط الدنيوي، العمل للآخرة هو العمل للدنيا وهي الدعوة المضادة لدعوة بسكال وروحه التأملية وكراهيته للنشاط الدنيوي واعتباره تحايلا وخداعاً، كما تفترق ايضا عن النفعية والحيل الفقهية والتملق والوصولية عند الجزويت.

والحقيقة أنه لايمكن اعتبار لوثر مسؤولا عن الرأسمالية أو اعتباره من دعائمها، فقد هاجم لوثر الربا والمؤسسات الاستغلالية المركزية ولكنه اعطى المهنة أساسا دينيا أخلاقيا كما طلب المسيح في صلاته الربانية «أعطنا قوتنا اليومي»، لذلك قدّس البروتستانت العمل اليدوي وكوّنوا طائفة «الآباء العمال» الذي يعملون طيلة الاسبوع ويخصصون اليوم السابع للرب فلا توجد خدمة دينية منفصلة عن العالم، لذلك شرّع البروتستانت زواج الآباء وخرج منهم العلماء والأدباء والمفكرون والباحثون. الرسالة عند لوثر هي تحقيق للمشيئة الالهية أي أنها لم تتعد الفكرة التقليدية التي دعا إليها الصوفية الألمان من أمثال تاولر.

غرض فيبر إذنْ هو أن تصبح الأفكار الدينية قوى تاريخية محركة وذلك لاعطاء الرأسمالية دفعة جديدة وجدها في الدين، فأعطى الدين تفسيرا رأسماليا وأعطى الرأسمالية تفسيرا دينيا كما تفعل الاتجاهات اليمينية في الغرب وكما يرفع الامريكيون البيض لافتات عليها «أيها المسيح. أنقذنا من هؤلاء السود!».

يأخذ فيبر إذن هذا المفهوم الذي وجده عند لوثر ويجعل منه المفتاح السحري الذي يفسّر به كلّ شيء: العلم والسياسة والاقتصاد والدين. فالدين هو احساس برأس المال عند الاغنياء والعمل هو رسالة عند الفقراء، وبذلك يعطي فيبر الرأسمالية أساسا دينيا روحيا ويرفع عنها شبهة المادية الفجة القائمة على مجرد الرغبة في الربح ويعتبر ذلك النظام السابق على الرأسمالية أو الرأسمالية المبكرة أو الشكل الأول للرأسمالية Précapitalisme. الرأسمالية روحية تقوم على رسالات السماء ودعوات الأنبياء وقد خُطّت مهنة الانسان إلى الابد ولايمكنه تغييرها ويرفض جعل المهنة انعكاسا للاوضاع الاقتصادية أو البناء الفوقي لها. فالعامل قد خُلِق عاملا منذ الأزل وصاحب رأس المال خُلِق سيداً إلى الابد «لو عينّ الله لك هذا الطريق الذي تستطيع أن تكسب فيه أكثر من أي طريق آخر ثم رفضته وقبلت الطريق الآخر فانك تعارض احدى غايات رسالتك وترفض ان تكون خادم الله وترفض قبول هباته أو استعمالها لخدمته». يجعل فيبر التربية الدينية وسيلة لقبول الأمر الواقع وتثبيته وبذلك يصبح الدين «أفيون الشعب» كما لاحظ ماركس. فما يرمي إليه فيبر بالفعل هو زيادة الانتاج لزيادة الربح عند اصحاب رؤوس الأموال مع ضمان بقاء العمال على الولاء لأن العمل رسالة لهم في الحياة ومهنة! مع أن الاحساس بالرسالة في الحياة لايوقع في الاستغلال إلّا إذا كانت الدولة كلها ملتزمة بنظام لايقوم على استغلال طبقة لطبقة أو سيادة الأقلية للأغلبية، وبذلك تكون الرسالة رسالة تحرر للجميع وتنمية للموارد الاقتصادية وتوزيعا للدخل القومي بما يتناسب مع طبيعة العمل وحده.

(٤) العقلانية والعنصرية الغربية:

يدرس فيبر ظاهرة الصلة بين الدين والرأسمالية كظاهرة أوربية محضة ظهرت في الحضارة الغربية وبالتالي فهي إحدى مقوماتها، وهي في نفس الوقت ظاهرة عامة لها قيمة شاملة تعمّ كل زمان ومكان وذلك لأن الحضارة الغربية هي مركز الانسانية ونموذجها الفريد، فهي التي أعطت العلم وهي التي أسسته (بالرغم من انتقال بعض المعطيات العلمية للغرب من الحضارتين الاسلامية والهندية على حد قوله). كل حضارة تنصب في حضارة الغرب تقوم بوظيفة النقل لا بمهمة الاستيعاب والتنظير باستثناء الحضارة اليونانية التي استطاعت اعطاء الأسس الرياضية، وذلك لأن الهندسة في الهند لم تعرف البرهنة العقلية كما لم تعرف علومها الطبيعية المنهج التجريبي وهو أحد مكاسب عصر النهضة. لاتوجد كيمياء عقلية إلاّ في الغرب، ولاسياسة عقلية إلاّ في الغرب لأن كل السياسات الآسيوية ينقصها المنهج الذي أقامه أرسطو والمفاهيم العقلية التي انتجها الغرب، ولاتوجد عقلية قانونية إلاّ في الغرب: «إنه الغرب وحده الذي يعرف بناء مثل القانون الكنسي!».

لم يوجد التنظير إلاّ في الغرب فهناك تنظير التأملات الصوفية وهو ميدان لا عقلي محض، وهناك تنظير للاقتصاد والسياسة والتكنولوجيا والبحث العلمي والتربية والجيش والقانون والادارة. والسؤال هو الآتي: ما هو السبب في ظهور هذه المَلَكَة الفريدة التي يتميز بها الغرب على غيره أعني مَلَكَة التنظير أو العقلانية؟

يرى فيبر أن التنظير يرجع إلى عاملين: الأول صفة وراثية في الشعوب الغربية وبالتالي يمكن خلق نوع جديد من الدراسات البيولوجية عن الجهاز العصبي وعلم نفس الاجناس ومن ثم لايختلف فيبر مع النظريات العنصرية البيولوجية التي تدرس الأجناس من حيث صفاتها الحيوية وتكوينها البيولوجي الوراثي كما فعل هتلر في «كفاحي».

والعامل الثاني هو الدين وبوجه خاص البروتستانتية التي أعطت لونا معينا من السلوك العقلي ضد «العقبات الروحية» التي تمثل في القوى السحرية الدينية فالبروتستانتية لديه هي احدى الصور المبكرة للمذهب العقلي. والحقيقة أن البروتستانتية ليست اتجاها عقليا محضا بل اتجاه ايماني صريح كان اهم ما يميزها هو مذهب التقوى أو القنوط Piétisme فهي تريد الوصول إلى الله عن طريق الايمان وحده دون الأعمال أي أنها رجوع إلى الاوغسطينية القديمة، وهي في جوهرها نظرية اشراقية على عكس الكاثوليكية التي يمكن ان تعطي أساساً نظرياً للايمان كما حدث على يد توما الاكويني وغيره من الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط المتأخر وهي التي يمكن أن تدّعي صفة العقلانية لانها تخصصت في تبرير العقائد تبريرا عقليا.

ودعوة فيبر هذه عنصرية محضة فالتنظير كان موجودا في الهند وقد قيل كثيرا عن أثر المنطق الهندي عند نيايا Nyaya على أرسطو. وكذلك عن أثر الرياضيات الهندية على الرياضيات اليونانية، والتنظير كان موجودا عند المصريين القدماء وكذلك عند المسلمين. إن هذه الفكرة

الشائعة التي يروّج لها الغرب من أن الشرق مصدر الأديان والغرب موطن التفكير الحر والنظر العقلي المجرد أبعد ما تكون عن العلمية ونشأت بدافع من العنصرية والتجني في البحث العلمي. فهناك التنظير العقلي في التراث الرياضي في الشرق وفي الغرب على السواء وهناك النظر العقلي الذي هو في الحقيقة تعبير عن التصور الديني للعالم في الشرق والغرب على السواء عند الفلاسفة المسلمين والمسيحيين وعند فلاسفة العصر الحديث. إن تقسيم الشعوب ومحاولة تحديد خصائصها إلى الأبد ثم تفضيل شعب على آخر واعطائه سمات معينة لاتوجد في غيره، ووجود شعب يتميز بخصائص افضل من تلك التي يتميز بها شعب آخر، كل ذلك محاولات أبعد ما تكون عن العلمية وأدخل في نطاق الظن والتخمين الصادر عن العنصرية الغربية واسطورة تفوق الآري خاصة وأن فيبر كان معاصرا لها وهي في نشأتها. ويعترف فيبر نفسه بأن أحكامه على الشعوب الأخرى تنقصها الدقة العلمية نتيجة نقص في المعلومات ويجعل دراسته نوعا من الهواية ومهمة لايقوم بها إلّا مجموعة من الباحثين.

ويلغي فيبر من حسابه كل الظروف التاريخية التي حددت اشكال الفكر والفن في الحضارة الغربية ويلغي البيئة من حسابه ويجعل كل ما أنتجه الغرب صدى لتفوقه العنصري والعقلي. يتحدث فيبر عن «فننا» و«موسيقانا» ويقصد به الفن والموسيقى في الغرب ويرى أن الغرب وحده هو الذي أنتج الموسيقى البوليفونية أي الموسيقى العقلية الهارمونية والذي كوّن الأصوات المتطابقة المتآلفة الكاملة وكذلك التوزيع الآلي والتدوين الموسيقي والأشكال الموسيقية من سوناتا وسيمفونية وأوبرا وكذلك الآلات مثل الأرغن والبيانو والكمان. يترك فيبر كلية الظروف التي ساعدت على نشأة هذا كله فقد وجدت الموسيقى البوليفونية باجتماع الموسيقى الكنسية والموسيقى الشعبية وفي حضارات أخرى لاتوجد موسيقى دينية بل توجد موسيقى شعبية فقط بكل غنائها اللحني ولذلك بقيت محلية. لقد ساعدت الظروف التاريخية في الغرب في عصر النهضة على تنظير كل شيء في الطبيعة بعد رفض كل معطيات سابقة من الدين أو من التراث القديم والبدأ الجذري بالاعتماد على العقل ومن ثم نشأت حركات التنظير وكان العلم أهم نتائجها، إنها الظروف التاريخية التي ساعدت على ذلك وليست خصائص أبدية أو صفات وراثية في الشعوب.

كان التنظير اليوناني نتيجة للارستقراطية الطبقية التي جعلت مهمة السادة الأغنياء التفكير النظري المحض ومهمة العبيد العمل اليدوي الأجير. وكانت مهمة التنظير في العصر الوسيط تبريرا عقليا للعقائد الدينية ولم يتعد التصور الديني للعالم أعني القسمة الثنائية المعروفة بين الله والعالم، النفس والبدن، الروح والمادة، الخير والشر، الملاك والشيطان، الحلال والحرام، الجنة والنار، وما يتبع ذلك من مبررات عقلية مثل الصورة والمادة، الجوهر والعرض، الكيف والكم، المطلق والنسبي، الواجب والممكن، العلّة والمعلول، السرمدي والزماني، أو التصور التدرجي الذي يتصور العالم في مراتب للكمال أو درجات للقيمة فهناك الأكثر كمالاً حتى الكمال المطلق والأقل كمالاً حتى النقص المطلق، وبين هذين القطبين الموجب والسالب يتفاوت العالم في مراتب الكمال والنقص. أمّا العقلانية الحديثة فقد نشأت بعد رفض المعطيات القديمة من دين وتراث

قديم وبعد عملية التعرية الجذرية التي حدثت في اوائل عصر النهضة والتي تمّ بعدها كشف الواقع عاريا من أية عقلانية قديمة كُشف زيفها ثم محاولة التنظير المباشر من خلال الادراك الحسي والتجريب والتجريد العقلي لمحاولة الحصول على نظرية بعْدية، ولِمَ الجزئيات في كل عقلي واحد يصدق بالتجريب على الوقائع الجزئية، وكلما اكتشفت وقائع جديدة تكيف الكل النظري معها ومن هنا نشأ التقدم المستمر في النظرية وكان العلم هو حامل لواء هذه الحركة للتنظير المباشر كما وضح ذلك عند جاليليو في محاولته تحويل الطبيعة إلى علم رياضي أو على ما يقول هوسرل Mathematisierung der Natur. أمّا الفلسفة الحديثة بكل هالتها العقلية النظرية فقد حاولت تبرير القديم بصورة اكثر قبولا واعادة بنائه فخرج تصورا مثاليا للعالم وهو في الحقيقة أحد أشكال التصور الديني له. وكانت المادية هي الاكتشاف الأصيل كرد فعل على المادية المقنعة في العصر الوسيط أو على الروحية الطائرة في العصر الحديث ووقف العقل لأول مرة أمام التجربة كمصدر للقانون.

ومع ذلك لم تكن العقلانية في الحضارة الغربية صفة دائمة فيه. فإنْ كانت قد ألهّت العقل في القرنين السابع عشر والثامن عشر فانها رفضته في القرنين التاسع عشر والعشرين بل إن رفض العقل كان صفة مستمرة في العصر الوسيط عند أوغسطين وبونافنتير وقبيل العصر الحديث عند هامان وتاولر وايكهارت وكل التراث الصوفي واغناطيوس اللويلي حتى الصوفيين المحدثين. وفي العصور الحديثة استثنى ديكارت الحياة العملية من الشك وتطبيق المنهج الرياضي ونادى بالأخلاق المؤقتة كما استثنى الكتب المقدسة والعقائد الكنسية ونظم الحكم والعادات والتقاليد وهو ما رفضه سبينوزا بعد ذلك. وجاء كانط فرفض كل دليل عقلي على وجود الله ونادى بالايمان وحده كسبيل للخلاص فكان بذلك معبرا عن روح البروتستانتية ومذهب القنوط نموذجها الفريد وجاء كيركجارد فهدم العقل وآمن بالتناقض ثم الحركة الرومانسية والايمان بالاندفاع والعاصفة Drum und strang وشوبنهور وايمانه بارادة الحياة وأخيرا نيتشه وهدم العقل، وبرجسون ونقده للمعرفة العقلية وايثاره الحدس وكل الفلسفات الوجودية المعاصرة تقريبا ورفضها للمعرفة العقلية حتى أصبح شعار العصر هو «اللامعقول» كما ظهر في الفن والمسرح والرواية والرسم والموسيقى والشعر والنحت... الخ. فأين هو التنظير الأوربي وما يتميز به الغرب من عقلانية كصفة وراثية فيه؟

(٥) الروح الطائرة والمادية المقنعة:

تعني الروح الطائرة كل مفهوم أو سلوك ديني يعزل الفرد عن الارض ويجعل عالمه في السماء مرة باسم التعالي ومرة باسم الزهد. وتعني المادية المقنعة حدوث الفكر والسلوك على مستوى المادة وهو الموقف الطبيعي للانسان ثم تغطية ذلك بالروح الطائرة عن وعي أو تستر أو تسرب للمادة داخلها وذلك للفراغ الداخلي في هذه الروحانية وثقل المادة الطبيعي الذي يفرض نفسه.

فالبروتستانتية طائفة تقوم على الزهد وفي نفس الوقت دعامة للرأسمالية القائمة على حب

المال لذاته!! فكيف يتم ذلك؟

يقوم فيبر بتفسير الزهد تفسيرا رأسماليا ليوفق بينه وبين روح الرأسمالية ويرى أولا أن الدين قد أدان التمتع بالملكية والثروة والغنى دون أن يدين ذلك في ذاته، والزهد يرفض التمتع بالغنى ولكن لايرفض التعامل معه. ثانيا يوصي الدين بالالتزام بالوقت وبأن ضياع الوقت هو أول الخطايا وهذا ما قاله بنيامين فرانكلين من أن الوقت هو المال! ثالثا يوصي الدين بالعمل المستمر كما تريد الرأسمالية والعمل الطويل برهان على الزهد لان العمل تعبير عن التقوى واعلاء للغرائز وهو غاية الحياة التي حددها الله. الزهد اذن والرأسمالية شيء واحد «فالزاهد يرى أن قيمة العقل في السعي وراء الثروة باعتبارها غاية في ذاتها وفي نفس الوقت دليل على المباركة الالهية للثروة كثمرة للعمل المهني، وكذلك التقدير الديني للعمل المستمر المنظم المضني في مهنة دنيوية وسيلة رفيعة للزهد ودليل ساطع على الايمان الصحيح!».

ويجعل فيبر من الزهد مقدمة للتنظير العقلي وسيادة الأخلاق العلمانية: عندما يتحول الزهد من خلية الزهّاد في الحياة المهنية وتبدأ سيادة الأخلاق العلمانية فإنه يشارك في بناء العالم الرائع في النظام الاقتصادي الحديث وبذلك تكون «أحد عناصر الرأسمالية الحديثة والمعاصرة هو السلوك العقلي القائم على مفهوم المهنة الصادرة عن روح الزهد المسيحي».

والحقيقة أن هناك صلة بين الزهد والرأسمالية وهي صلة داخلة في تطور المسيحية التاريخي ومصيرها بعد انتشارها في الامبراطورية الرومانية. أراد فيبر اثبات أن الرأسمالية، وهي أهم نتاج غربي، وليدة المسيحية والبروتستانتية بالذات، فعلى الغربيين أن يدينوا بالولاء للمسيحية لأنها هي العقيدة الأم التي خرجت منها الرأسمالية. وقد يكون فيبر مصيبا في ذلك إلاّ أن هذا الوليد خرج كرد فعل وليس كفعل[٤]. فالمسيحية التي دعت إلى ملكوت السماوات انقلبت إلى التمسك بالعالم ، والتي دعت إلى الروح انقلبت إلى الحرص على المادة. فالمادية الأوربية وليدة الروحانية المسيحية كرد فعل لا كفعل، بل إن كل التيارات التي انشقّت عن المسيحية، الالحاد، العلمية، العقلانية، المذهب الحسي، كل ذلك وليد المسيحية كرد فعل لا كفعل، فالالحاد رد فعل على التشبيه والتجسيم في الفكر الألهي، والعلمية رد فعل على المعجزات والخرافة، والعقلانية رد فعل على الايمان وتبريراته القولية، والحس رد فعل على الغيبيات... الخ، ولاتفترق الكاثوليكية عن البروتستانتية في ذلك لأن كليهما يتبع مصير المسيحية وتغلب الرومانية عليها وانقلاب الروح إلى مادة، والعطاء إلى أخذ، والسلام إلى حرب، والتشبث بالعالم كرد فعل على الانجيل. وبالتالي فالمثل الأعلى للزهد هو في الحقيقة زهد مقنّع، زهد يقدم فيه المبشّر للافريقي الانجيل باليمين ويسلب منه الأرض باليسار، ويسبق فيه التبشير الاستعمار، فقد كان المبشّرون سابقين على الجنود واصحاب رؤوس الأموال. وكان معروفاً في العصر الوسيط منافسة الكنيسة والدولة من أجل الاحتكارات واستثمارات رؤوس الأموال، وكانت الكنيسة من أكبر عملاء الجمهوريات التجارية

---

(٤) أنظر مقالنا «بين ياسبرز ونيتشه» في هذا الكتاب.

الايطالية في القرون الوسطى.

وتظهر المادية المقنعة في كل المؤسسات الدينية في العصر الوسيط، فكان رجال الدين يسكنون القصور المحلاة بالذهب والفضة والمتاخمة للكنائس والقباب حتى يشعروا بالرومانية الزاهدة. وفي القدّاس لاتظهر الروح إلاّ من خلال المادة، ولايتم الحضور الالهي إلاّ من خلال الخبز المقدس، ولايُقدّس الكتاب إلاّ بتجليده بالذهب والفضة وتقبيله وحمله على الاعناق، ولاتوجد عقائد إلاّ كحوادث تاريخية ووقائع عينية في التجسّد والخلاص والمعجزات. وقد يكون الراهب أكثر مادية من العلماني لأن الراهب قد أصدر حكمين، الأول مقنّع بقوله: العالم مادة والثاني صريح في قوله: أفضّل الروح، مع أن العلماني روحي لأنه لم يقلْ إن العالم مادة ويجب تفضيل الروح عليه بل جعل العالم ميدانا للنشاط الانساني العام بكل ما فيه من طاقات لايمكن تصنيفها في أحد العنصرين: الروح أو المادة. وقد قال روسو من قبل إن الذي أنشأ مفهوم السرقة هو أول انسان وضع يده على شيء وقال هذا مُلْكي لأن السارق هو في الحقيقة منْ يود ارجاع الأمور إلى نصابها وارجاع الشيء المسروق إلى الطبيعة.

ويلاحظ فيبر عن حق أن أنصار مذهب القنوط هم في الغالبية العظمى من التجار وقد يكون السبب في ذلك هو عملية التعويض النفسي التي يراها التقي الزاهد في تقواه لتغطية مامون Mammon (إله المال) فهكذا يفسّر القديس فرنسو الاسيسي تحوله إلى المسيحية. كما يلاحظ فيبر أيضا وجود كبار التجار والقانتين في نفس الوقت، إذْ لديهم الاحساس بالتقوى بنفس الشدة التي لحسهم التجاري كما كان الحال عند كبار الصحابة في الاسلام، فهم يرضون الدنيا والآخرة معا في تجاور وتآلف وانسجام. كذلك يلاحظ فيبر أن تحريم الربا عند اليهود والمسيحيين والمسلمين على السواء لم يمنع هذه الطوائف من التعامل به والتحايل عليه لتحليله وتبرير عدم تعارضه مع التقوى. ويلاحظ فيبر كذلك انتشار الدعوة للتقوى والقنوط في الطبقات البرجوازية الصاعدة. وكلما زاد الشعور بالغنى زاد الاحساس الديني وتصبح الوصية تلك التي قالها فزلي Wesley «كسب ما يمكن كسبه وادخار ما يمكن اعطاؤه» ولذلك يُلاحظ على رجال الدين البخل والاحساس المرهف بالمال ولاغرو أنهم يقودون حملات التبرعات وجمع الاموال تحقيقا لهذه الرغبة في صورة زهد وتقوى. كل ذلك له تفسيره في التستر على المادية بالروحية حتى تصير الروح هي الشكل والمادة هي المضمون ويقع الشعور في عملية الاسر المادي ثم في عملية التعويض الروحي. فلكي يبرّر التاجر ماديته روحيا ينتسب إلى جماعة دينية أو يقوم بأعمال البر والاحسان وقد لاحظ فيبر وهو في الولايات المتحدة الامريكية أن الانضمام إلى الكنيسة يتضمن أعباء مالية ضخمة فيدخل المؤمنون الأثرياء في أغلى الكنائس ثمنا فخرا وزهوا أو طلبا للنفع والثقة، ويزداد الثمن مع ازدياد مستوى المعيشة. الكنائس في الولايات المتحدة نوع من الـ Business أو التفاخر بالزي حين القدّاس. ويقبل المؤمنون العماد لانشاء بنك في منطقة كلها من العماديين فالانضمام إلى طائفة هو الضمان المطلق للحصول على الصفات الخلقية للرجل النبيل Gentleman، ويعطي ثقة العملاء ويضمن النجاح في الاعمال. لقد ارتبط الدين والرأسمالية معا في العقلية الانتهازية

Opportunisme التي تميّزت بها البرجوارية المتوسطة، فوسائل النجاح توجد «فيما وراء الخير والشر» على حد تعبير نيتشه. فالدين وممارسته في الولايات المتحدة لايمترق عن الديمقراطية وممارستها هناك في غلبة التداخل بين الروابط والمؤسسات والمصالح التي تحدد اللون السياسي للدولة، ولافرق بين أن ينتسب المؤمن إلى طائفة دينية وبين أن ينضم إلى شركة أو مؤسسة فكلاهما تنظيم عقلي جماعي. هذا ما لاحظه فيبر وعبر عنه في دراسته الثانية عن «الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية».

لاعجب إذن أن يكون الدين أساسا نفسيا ونظريا للرأسمالية على ما لاحظ فيبر مع أنه يعرف عن الدين أنه تصور روحي للعالم وعن الرأسمالية أنها تصور مادي للعالم. لقد اجتمعت الروح والمادة معا لأن التصور الديني التقليدي الذي يجعل من الدين ايماناً بالله خارج العالم وبالروح منفصلة عن البدن أي ايمانا بالروح الطائرة الخالصة الطاهرة التي لاصلة لها بالمادة هو في الحقيقة الذي يسمح بدخول المادة كأساس له. لأنها روح مفرّغة خالية من أي مضمون تتسرب إليها المادة من الباب الخلفي بعد أن رُفِضت من الباب الأمامي، لذلك نجد كل من يؤمن بالروح على هذا النحو هو في الحقيقة مادي مقنّع لأن المضمون هو المادة والروح هي الشكل والغطاء. والروح الطائرة وتسرب المادة من تحتها تجعل الانسان عاجزاً عن أن يفعل شيئا وذلك لأن الطريق مسدود أمامه فهو مشبع لايحتاج إلى شيء فله ما يطلب من المادة وله ما يبغي من الاطمئنان الروحي، ومن ثم كان ايمانه بالعلو عجزاً عن تحقيق أي شيء وتأكيداً لثنائية الروح الطائرة والمادية المقنّعة.

(٦) المراتب الإلهية والأوضاع الطبقية:

يصنّف فيبر البروتستانتية الزاهدة Le protestantisme ascétique في اربع فرق: ١ ــ الكالفينية Calvinisme ٢ ــ القنوط Piétisme ٣ ــ المنهجية Méthodisme ٤ ــ العمادية Baptisme وهي الفرق الأربع المشهورة في الزهد البروتستانتي. وترتكز كلها على عقيدة رئيسية واحدة هي لب البروتستانتية الكالفينية وهي عقيدة القضاء والقدر أو القدر المسبق Prédestination وهي تقوم على فكرتين: الشعور الديني بالفداء ثم استحالة أن يتحقق ذلك بالمجهود الشخصي واحتياج الأفراد إلى قوة موضوعية أخرى (هي قدرة الله). وبهذا المعنى تصبح حرية المسيحي التي نادى بها لوثر هي العبودية لله أو صوت مشيئة الله الأبدية في الانسان، وتكون الكالفينية بهذا المعنى «تأملاً دينيا متجها نحو الله لا نحو البشر. فلا يوجد الله للانسان بل يوجد الانسان لله». غاية الخلق إذنْ تحقيق العظمة الالهية. ولامعنى للعدالة الانسانية بالنسبة للمشيئة الالهية لأن الله لايخضع لقانون ولاتُعلل مشيئته بل توحى الينا فحسب، وبين الله والانسان هناك هوّة سحيقة لايمكن عبورها، وسيتم خلاص نصف البشرية وسيُدان النصف الآخر إلى أبد الأبدين. هذه هي الصورة التي يعطيها فيبر للطائفة البروتستانتية الأولى ليوحي من خلالها بأن الانسان هو العاكف على ذاته الذي يشعر بحضور الله المطلق فيه ومحاولته تخليص ذاته بتحقيق ارادة الله فيه ومعونة الله له.

أمّا مذهب القنوط الذي يمثله شبنر Spener وفرانكه Franke وزنزندورف Zinzen dorf فإنه يعتمد أيضا على عقيدة القضاء والقدر ويرى أن الخلاص لايتم بمعرفة اللاهوت بل بالتقوى الباطنية. ويقدر سيادة العامل العقلي الصادر عن الزهد حيث نشعر باعلاء القدسية الشخصية إلى مرتبة الكمال واليقين تحت سيادة القانون كما نشعر بعمل العناية الالهية من خلال الكمال.

أمّا المنهجية فهي حركة نشأت في انجلترا وأمريكا، في مقابل مذهب القنوط الذي نشأ في القارة الاوروبية، فتتميز بالتدين العاطفي الذي يغلب عليه أيضا طابع الزهد مع لامبالاة شديدة بالنسبة للأسس العقائدية الكالفينية بل ورفضها ويتضح من اسمها الاصرار على التنظيم المنهجي للسلوك، ولذلك تُعدّ خطوة نحو التنظير إنْ لم يكن للعالم فعلى الأقل للفضائل.

أمّا الطوائف العمادية وأهمها المينونيون Mennonites (أنصار Menno) والمرتعشون Quakers فهي طائفة تقوم على الاتصال المباشر بالروح القدس وترفض الكنيسة والكهنة والطقوس، وعلى كل فرد التوبة حتى يمكنه تحقيق هذا الاتصال المباشر والعودة إلى جماعة الحواريين ورفض جميع مظاهر الوثنية، والدعوة إلى الصفاء ضد انحرافات الكنيسة ومظاهرها الخارجية.

كل هذه الطوائف تدعو إلى التطهير بالرجوع إلى الباطن وتأسيسه على العقل وهذا ما يسميه فيبر بعملية القضاء على السحر Entzauberung كنتيجة للقضاء والقدر والانعطاف على الذات ويراها خطوة نحو التنظير الذي يكون نقطة الالتقاء بين البروتستانتية والرأسمالية مع أنه ليس من الضروري أن يكون القضاء على الخرافة أثراً من آثار عقيدة القضاء والقدر بل قد تكون هذه العقيدة سببا من أسباب الوقوع في السحر والشعوذة كما هو الحال عند عامة المسلمين خاصة في الريف فلا فرق بين مشيئة الله ومشيئة الولي حيث يمكن التأثير على قدرة الله بالشفاعة وتقبيل حوائط مقابر الأولياء ومقابض أبوابها.

هذه الروح الطاهرة القادرة على التنظير العقلي هي السبب في نشأة التصور الهرمي للعالم سواء في اللاهوت أم في السياسة، هذا التصور الشائع في المسيحية وهو التصور التدرجي الذي يعرض العالم في صورة سلم يبدأ بالاكثر كمالا وينتهي بالاقل كمالا وتتفاوت بينهما المراتب. كلما صعدنا إلى أعلى ازداد الكمال حتى الكمال المطلق وكلما هبطنا إلى أسفل قلّ الكمال حتى النقص المطلق. وهو أيضا تدرج كوني في مادة الكون نفسه، كلما صعدنا إلى أعلى زادت الموجودات روحانية وشفافية حتى الروح الخالص والصورة المجردة، وكلما هبطنا إلى أسفل قلّت الموجودات روحانية وزادت العتمة حتى المادة الخالصة. وهو تدرج أيضا في سلم القيمة، كلما صعدنا إلى أعلى زادت درجة الشرف حتى الشرف المطلق، وكلما هبطنا إلى أسفل قلّت درجة الشرف حتى الخسّة المطلقة. وهو تدرج أيضا في المعرفة، كلما صعدنا إلى أعلى قوي الحَدْس وزادت الشفافية وكان الاعتماد على نور البصيرة والاشراق والحَدْس المباشر والاتحاد بالله، وكلما هبطنا إلى أسفل زاد الاعتماد على الحس وعلى المدركات الحسية والموضوعات المادية وكانت المسافة بين الله والانسان بعيدة للغاية.

ثم ظهرت هذه الصلة بين المراتب الالهية والاوضاع الطبقية في الصلة بين التفكير الديني والتفكير السياسي.

ثم تأتي نظرية العقول العشرة التي يفيض فيها العقل الأول عن الله ثم العقل الثاني عن الأول ثم الثالث عن الثاني حتى العقل العاشر، وكل عقل يدبّر فلكاً حتى العقل العاشر الذي يدبّـر فلك الأرض. فالأجرام السماوية ايضا تتفاضل في العلو والسفل كالعقول تماماً. وفي التفكير السياسي عن الرئيس يصدر وزراؤه وعن الوزراء يفيض كبار رجال الدولة وعنهم يخرج قواد الجيش حتى نصل في النهاية إلى العمال والفلاحين في أسفل السلم الاجتماعي، وما فوق فلك القمر أشرف مما تحت فلك القمر، وما تحت فلك القمر يتفاوت ايضا في سلم القيمة فهناك ست درجات من أسفل إلى أعلى: المادة، الاسطقسات، المعادن، النبات، الحيوان ثم الانسان في القمة. وفي الانسان تتفاضل قواه الادراكية، من أسفل إلى أعلى، فهناك الحس ثم العقل ثم القلب، كما تتفاضل قواه الحيوية، فهناك القوة الغاذية ثم القوة الحاسة ثم القوة النزوعية ثم القوة المتخيلة ثم القوة الناطقة. وفي الاجتماع تتفاضل المدن فهناك الانسانية الكاملة وغير الكاملة، وغير الكامل خادم للكامل، وهناك العظمى (الانسانية) والوسطى (الأمة) والصغرى (المدينة). والقرية أقل كمالا من المدينة وبالتالي فهي خادمة لها.

ويقوي من هذا التصور السُّلّمي المتدرج تصور ثنائي آخر يزيد من حدته وهو ثنائية الصورة والمادة، فكل درجة عليا صورة للدرجة السفلى وكل درجة سفلى مادة للدرجة العليا وتخرج من هذه الثنائية الميتافيزيقية الكونية ثنائية أخرى خلقية فهناك المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة ورموزها في الخير والشر، الملاك والشيطان، الجنة والنار... الخ. ويزيد من ثبات هذا التصور الحركة الدائرية للأفلاك والعود الأبدي في التاريخ والقوانين الثابتة للعمران. كما يقوى في التصور المركزي الدائري وهو المقطع الأفقي للتصور الهرمي، ويؤخذ الكائن الحي رمزا حسيا له فهناك القلب المسيطر والمنقل لحركة الدم في البدن ولحركة الاطراف.

وهذا واضح في اللاهوت عامة، فقد عبّر أوغسطين وآباء الكنيسة قبله وبعده عن هذا التصور الهرمي للعالم، فهناك الحس والعقل والقلب، أو الحس والنفس والروح... الخ وهو اللاهوت الذي عبّر عنه دينيز الأريوباجي Dénis l'aréopagite في «التدرج السماوي» La hiérarchie céleste والذي ساد العصر الوسيط كله وعبّر عنه توما الاكويني في صياغاته العقلية، المادة اللامتعينة (مادة محضة) والمادة المتعينة (مادة وصورة) والموجودات المفارقة (صورة محضة).

وقد قام اللاهوت المسيحي على الافلاطونية القديمة التي أعطته أساسه النظري القائم على التفاوت في المراتب وسلّم القيم، وكان هذا التفكير يعبر عن الارستقراطية اليونانية المعروفة، وقسمة الناس إلى أحرار وعبيد، إلى يونان وبرابرة، إلى فلاسفة وعمال. فأفلاطون هو الذي قسم العالم إلى قسمين، أحدهما كامل والآخر ناقص ورتّب الموجودات المفارقة حسب مراتب الكمال

وجعل اعلاها مِثَال اُلْمُثُل وهو الخير وأدناها المادة المحضة، كما قسم الانسان إلى قوى ثلاث تتفاضل في الكمال والشرف: العاقلة والغضبية والشهوية وتصوّر المدينة الفاضلة كما تصوّرها الفارابي وجعل على قمتها الملك الفيلسوف وتحته الأمراء والأجناد والفلاحون. وإنها لأكبر حادثة في تاريخ الأديان أن أخذ الوحي أساسه النظري من الافلاطونية والافلاطونية المحدثة فأصابت منه مقتلا وحوّلت الدين إلى أفلاطونية بالضرورة، وأصبح كل تصور طبيعي للدين يؤمن بالحلول لا بالمفارقة تصورا الحاديا بالضرورة.

وعلى هذا النحو يصبح التصور الهرمي للعالم هو الاساس النفسي والميتافيزيقي للرأسمالية ويَتأصل الرأسمالية داخل هذا التصور الهرمي للعالم، فتتم عبادة الله في رأس المال وتتم عبادة رأس المال في شخص الله، ولاتُقْتلع الرأسمالية من جذورها إلاّ بالقضاء على هذا التصور الهرمي للعالم وأخذ تصور واحدي للروح والطبيعة، الله والعالم، للنفس والبدن حتى يُقضى على الشعور الطبقي من جذوره النفسية وهذا لايتم إلاّ بثورة جديدة في الفكر الديني وبوضع أسس جديدة للاهوت ثوري يتصف بكل المقومات النظرية للثورة. وعلى هذا النْحو ننصب التراث الديني القديم في التفكير الثوري المعاصر الذي قد يكون أقرب إلى الوحي من اللاهوت الافلاطوني القديم.

سابعاً ــ ادموند هوسرل

١ ــ الظاهريات

وأزمة العلوم الأوربية*

إذا كان القرن التاسع عشر هو عصر انتصار العلوم الطبيعية، منهجا وتطبيقاً وأثراً، حتى أنه ليؤرخ للحضارة الأوربية به، بعد أن استقر فيه المنهج التجريبي، وأثبت خصبه وجديته، وبعد أن تمت تطبيقاته في العلوم، وحدث الانقلاب الصناعي، أي الثورة التكنولوجية الأولى، واصبح التقدم يُقاس بالسنين لا بالقرون ــ إذا كان القرن التاسع عشر كذلك فإنه يمكن أن يُقال: إن القرن العشرين هو بداية أزمة العلوم الانسانية بل وبدء أزمة الضمير الاوربي نفسه، إذْ كان بمثابة مرآة عكست انتصارات القرن السابق وصوّرتها بوصفها عقبات وخيمة تهدد كيان العلم، وتنذر الحضارة الاوربية بالخطر، حتى لقد تنبأ البعض لها بالفناء من أمثال نيتشه وانتهائه إلى العدمية، وشبنجلر وتأكيده لانهيار الغرب. ولكن المحاولة العلمية الجادة في هذا الموضوع هي تلك المحاولة التي قام بها ادموند هوسرل في آخر حياته (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) كآخر صيحة له بعد أن أسس الفينومينولوجيا، واطمأن إلى أنه عثر في النهاية على هذا العلم الشامل الذي طالما راود الفلاسفة الاوربيين، والذي جعلته الحضارة الاوروبية مطلبا لها وغاية، هذه هي المحاولة التي سطّرها في كتابه الضخم «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية».

أولاً ــ بوادر الأزمة:

١ ــ ظل المثل الأعلى للمنهج العلمي حتى أواخر القرن التاسع عشر هو منهج العلوم الطبيعية الذي يُعدّ بالفعل أهم مكاسب الحضارة الأوربية منذ عصر النهضة إنْ لم يكن أهمها على الاطلاق، والذي أصبح نموذجا لكل فكر يريد أن يصير علمياً، واستطاعت العقلية الاوربية بفضله القضاء على كثير من النظرات الذاتية ووجهات النظر والأبنية الأسطورية والميتافيزيقية. أصبح

* الفكر المعاصر، يناير ١٩٧٠، العدد ٥٩.

منهج العلوم الطبيعية شرط اليقين، والضامن للموضوعية، والكفيل بتقدم العلم، وأثبت تاريخ العلم حتى هذا العصر صدقه، وأصبح المعمل هو بدء العصر فيه تُقاس الظواهر، ويُكتشف القانون في تجربة معملية، صورة مصغرة لما يحدث في الطبيعة الخارجية التي أمكن السيطرة عليها والتنبؤ بأحداثها بفضل الجهد الانساني في اكتشاف القوانين العلمية، واختراع أجهزة الضبط والقياس. كان لابدّ من تحويل كل ظاهرة في الخارج إلى ظاهرة معملية أي إلى ظاهرة حسية كمية تخضع للقياس، ويمكن الوصول فيها إلى قانونها الموضوعي الذي يحكمها.

وكانت العلوم الانسانية في هذا الوقت مازالت في نطاق النظريات الفلسفية العقلية والحدسية التي تخضع لأهواء الفلاسفة ولمزاجهم الشخصي، أو التي هي نتاج لظروف العصر وأحداثه، أو التي هي خليط من العلم والاسطورة، والتي تصل فيها البساطة إلى حد السذاجة، أو التي هي صدى لبعض المعتقدات الموروثة والشعبية أو الدينية. كان علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاخلاق صدى لروح الفيلسوف ونزعته المثالية التي كانت في الغالب صدى لايمان ديني مستنير، كان الانسان من طبقة، والطبيعة من طبقة أخرى، ولّما كان الانسان أشرف ما في الكون فكيف كان يمكن أن يُقاس بمقياس العلوم الطبيعية التي تدرس الأشياء الأقل كمالاً؟

لذلك سارع علماء النفس والاجتماع والأخلاق وغيرها من العلوم الانسانية إلى تبني هذا المثل الرائع الذي أعطته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، وحوّلت الظاهرة النفسية إلى ظاهرة معملية فنشأ علم النفس التجريبي، وخرج من معامل الفيزيولوجيا لأول مرة على يد فونت، وسار في الطريق كوندباك وآخرون حتى شاركو. وفي علم الاجتماع نشأت المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي وضع أسسها أوجست كونت، وسار بعده في نفس الطريق دوركايم وليفي بريل. فاعتبر دوركايم الظاهرة الاجتماعية شيئا يخضع للكَم والقياس. واعتبر ليفي بريل تحليل العقل جزءا من علم الاجتماع أو علم الانسان أو علم الوراثة أو البيولوجيا، وكان أوجست كونت قد وضع من قبل قانون الحالات الثلاث لفلسفة في التاريخ ترى أن العصر الحاضر هو عصر العلم والتجريب بعد أن قُضي على العصر الميتافيزيقي والديني إلى غير رجعة، وفي علم الأخلاق حوّل ليفي بريل هذا العلم المعياري القديم إلى دراسة للعادات وجعله فرعا من علم الاجتماع.

ولقد تقدّمت العلوم الانسانية بعد تبنيها منهج العلوم الطبيعية، واستطاعت أن تتخلى أيضاً عن النظرات الفلسفية الذاتية والجوانب الأسطورية فيها. ولكن بعد ذلك، وفي أوائل القرن العشرين، بدأت الازمة في الظهور. لقد تكشّف للبعض من أمثال هوسرل وبرجسون وبعد ذلك مونييه وميرلوبونتي وجيرفتش — أن الظاهرة الانسانية ليست كالظاهرة الطبيعية، وأنها من نوعية مخالفة، وأن الظاهرة النفسية مختلفة عن الظاهرة الفيزيقية وأن الظاهرة الاجتماعية ليست شيئا ملموسا يُقاس كمّا. اذا كانت الظاهرة الطبيعية كما فالظاهرة الانسانية كيف، وإذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن قياسها فالظاهرة الانسانية تندّ عن القياس، إذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن التنبؤ بمجراها ووقوعها إذا علمنا قانونها وسيطرنا عليها فالظاهرة الانسانية تندّ عن القانون وتتميز بحرية

باطنة فيها لايمكن التنبؤ بمجراها ووقت وقوعها أو بأشكالها المستقبلة، إذا كانت الظاهرة الطبيعية موضوعا فان الظاهرة الانسانية أقرب إلى الذات، فالانسان ذات وليس موضوعا وهو ما عناه الوجوديون بعد ذلك بلفظ التعالي.

٢ ـ ومن ناحية أخرى، رأى البعض أن نموذج اليقين في العلم هو المنهج الرياضي أي اتساق الفكر مع نفسه لاتطابقه مع الواقع كما هو الحال في المنهج التجريبي، بل إن العلوم الرياضية تُعدّ أقوى يقينا من العلوم الطبيعية لأن معدل التغير في الاول اقل بكثير من نسبة الخطأ في الثانية. بل إن العلوم الطبيعية نفسها تتخذ اليقين الرياضي نموذجا لها في الموضوعية والشمول، وبالتالي فعلى العلوم الانسانية إنْ أرادت أن تصير علوما مضبوطة أن تأخذ الرياضة نموذجا لها، فهي الأصل في البحث عن اليقين، وأن تتبنى المنهج الصوري، خاصة وأن أزمة العلوم الانسانية التي تبنت المنهج التجريبي أخذت في الظهور، ولم يكن هناك مفر من الرجوع إلى الأصل في العلوم الرياضية. ومن ثم أخذت العلوم الانسانية تنحو نحواً رياضياً، وتتبنى المناهج الاحصائية، وأصبحت الظواهر كلها طبيعية أم رياضية أم انسانية مجرد معادلات ورموز، وأصبح اليقين كله في الوصول إلى نظرية شاملة تشابه نظرية الكثرة أو نظرية المجموعات في الرياضة البحتة، وأصبح نموذج العلم هو الرياضة الشاملة التي حاول ليبنتز من قبل وضع أسسها، والتي يعتبرها هوسرل المشروع الأوروبي لاقامة نظرية في العلم مرادفة للبحث عن الحقيقة وبديلا للحقيقة نفسها، وكما كان خلاص العلوم الانسانية من قبل على يد بيكون ومل فان خلاصها الآن يتم على يد كانتور وديدكند وريمان وبولزانو.

ولكن حدثت أزمة ثانية. ففي هذه المرة أيضا ندّت الظاهرة الانسانية عن التحليل الرياضي، وظهرت نوعيتها المستقلة ولم يعد في الامكان تحليلها على أنها مجرد مجموعة من التصورات الرياضية أو المفاهيم المنطقية. الظاهرة الانسانية ظاهرة حية والرياضة علم صوري محض ولايمكن دراسة الحياة بمنهج موضوعي فارغ من كل مضمون. وقد أدّى ذلك على ما يقول هوسرل إلى فقد عالم الحياة في العلوم الانسانية، واصبحت أزمة العلوم الانسانية في جوهرها أزمة للشعور الاوروبي نفسه بفقده التجربة الحية التي هي مصدر العلم ومادته.

وعلى مشارف هاتين الازمتين الأولى والثانية بدأت الفينومينولوجيا في البحث عن منهج خاص للعلوم الانسانية يحفظ نوعية الظاهرة ويميزها عن الظاهرة الطبيعية والظاهرة الرياضية وبالتالي يشق طريقا ثالثا وهو ما سماه بالفينومينولوجيا.

ثانياً ـ نشأة الفينومينولوجيا من خلال الأزمة:

لم تنشأ الفينومينولوجيا مرة واحدة وإلى الأبد بل خرجت من أزمة العلوم الانسانية خاصة المنطق والرياضة ، وتجاوزاً، علم النفس والفلسفة. فقد ظلّت الفينومينولوجيا حتى سنة ١٩٠١ تقريبا أي حتى كتاب «بحوث منطقية» لهوسرل مجرد دراسات في الرياضة والمنطق وعلم النفس لم تكتمل إلاّ في سنة ١٩١٣ بظهور الجزء الأول من «الأفكار» وظهور الجزء الثاني والثالث سنة

١٩٢٤/٢٥، ثم تأتي المرحلة الثالثة التي تحوّلت فيها الفينومينولوجيا إلى العلوم الانسانية من جديد تثبت أصالة منهجها في التطبيق في المنطق وعلم النفس والفلسفة والاخلاق والحضارة، وهي مرحلة «علم النفس الفينوميولوجي» سنة ١٩٢٥، «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي» سنة ١٩٢٩، «التجربة والحكم» الذي ظهر قبيل وفاته بقليل سنة ١٩٣٨ ثم مؤلفاته في تاريخ الفلسفة «الفلسفة الأولى» بجزئيها سنة ١٩٢٣/٢٤، «تأملات ديكارتية» سنة ١٩٢٩. وأخيراً «أزمة العلوم الاوروبية» سنة ١٩٣٥/٣٦.

١ ــ بدأ هوسرل فكره بالدخول في المعارك الدائرة في فيينا حول طبيعة الرياضة وماهيتها وشارك في حل المسائل المعروضة وقدم حلوله في رسالتيه للدكتوراه الأولى «مساهمة في حساب المتغيرات» في فيينا سنة ١٨٨٢ (وهو مازال مخطوطاً حتى الآن) والثانية عن «مفهوم العدد» في هاله سنة ١٨٨٧، ثم في عمله الفلسفي الأول «فلسفة الحساب» الذي نُشِر الجزء الأول منه في هاله سنة ١٨٩١ والذي حاول فيه ردّ التصورات والمفاهيم الرياضية إلى أسسها النفسية، معارضا بذلك جميع الاتجاهات الرياضية التي تحاول ردّ هذه المفاهيم إلى أسس صورية محضة، أي أن هوسرل كان أولاً من أنصار الاتجاه النفسي في المنطق والرياضة وهو الاتجاه الذي رفضه بعد ذلك في الجزء الأول من «بحوث منطقية». وقد تناول هوسرل في هذه الفترة مشاكل الكل والجزء قبل أن يعالجها في المنطق، كما عرض لمشكلة الصفات الحسية لوحدة ما قبل أن يعرض لها في الفينومينولوجيا كما دخلت كثير من المفاهيم الرياضية واستقرت في الفينومينولوجيا مثل الكميات الخيالية، المضمون الأولي، العدد، الحكم. وكذلك ظلّت كثير من التمييزات بين المستويات المختلفة مثل التمييز بين الوصف النفسي للظواهر وبين تحليل المعاني، أو بين المضمون النفسي والمضمون المنطقي.. الخ. أي أن هوسرل في هذه الفترة أراد حل أزمة الرياضة بارجاعها إلى علم النفس وكان ذلك مقدمة لاكتشاف البعد الشعوري فيما بعد.

٢ ــ ثم دخل هوسرل معركة ثانية شبيهة بالأولى في هذه المرة لتحديد الصلة بين المنطق وعلم النفس فقد كتب هوسرل قبل «بحوث منطقية» عدة مقالات عن «حساب التابع» و«منطق المضمون»، وعن «جبر المنطق»، وكذلك «دراسات نفسية في المنطق الأولي»، وأيضاً «الصراع بين النفسيين والصوريين في المنطق الحديث» كما كتب عدة بحوث عن تاريخ المنطق، ولكن هذه المحاولات الجزئية كلها انصبّت أخيراً في عمله الضخم «بحوث منطقية» بأجزائه الثلاثة، الذي صدر سنة ١٩٠١/١٩٠٢ يهاجم في الجزء الأول منه «مقدمة في المنطق الخالص» الاتجاه النفسي في المنطق، ويقدّم في الجزئين التاليين بحوثا ستة ينتهي منها في المبحث السادس من المنطق إلى الفينومينولوجيا. أي أن هوسرل قد غيرّ اتجاهه الأول النفسي في «فلسفة الحساب» ووقف موقف المعارضة منه واعتبره اتجاهاً ماديا، نسبيا، أنثروبولوجيا (أردمان، سيجوارت) تطوريا (فرارو) ووقوعا في الشك وانكاراً لقوانين الفكر. لقد اعتبر الاتجاه النفسي في المنطق قوانين الفكر مثل قانون التناقض وقانون الهوية قوانين طبيعية أو وظيفية دون أن يكون لها أي أساس فكري أو منطقي، بل مجرد بعض الصور التركيبية للفكر. ولقد أراد المنطق الانثروبولوجي الوصول إلى

الموضوعية ولكنه انتهى إلى الخلط بين المثالي والواقعي، بين أساس الحقيقة وأساس الحكم، بين حقيقة العقل وحقيقة الواقعة.

٣ ــ وقد حلل هوسرل مرات عديدة المنطق الرياضي عند بولزانو Bolzano (١٧٨١ ــ ١٨٤٨) في نظرية العلم. كما ناقش «نظرية الفكر» عند ميمل Mehmel، هذا المنطق لم يستطع بعد أن يشق طريق الفينومينولوجيا لأنه لم يستطع البحث عن الماهية بالحدْس القَبْلي واقامة الفلسفة وعلم النفس على معرفة الماهية. إن غياب «حدس الماهيات» في المنطق الرياضي جعله مجرد منطق خالص للتمثلات كما هو الحال في علم النفس، أو جعله صوريا خالصا كما هو الحال في الرياضة. لقد خلط المنطق الرياضي بين المنطق والرياضة صحيح انه قدم لنا نظرية جديدة في نقد العقل، ولكنه لم يعطنا تقييما لها، لذلك اتت الفينومينولوجيا لتطوير هذه النظرية وبيان امكانياتها، وتوضيح ما غمض منها واكمال ما نقص فيها ونقلها من المستوى الرياضي والمنطقي إلى المستوى الفينومينولوجي. إن التحليل النظري للتصورات خطوة حاسمة نحو الفينومينولوجيا ولكن المنطق الرياضي من حيث هو «نظرية في العلم» هو نظرية رياضية ينقصها نظرية في المعرفة ونظرية في المنطق، ولقد أتت الفينومينولوجيا وقامت بدور حاسم في تطوير المنطق الرياضي ونقله من علم للصور المنطقية إلى علم للانطولوجيا الصورية العامة.

وقد تناول هوسرل أيضا المنطق الفلسفي عند لوتزه Lotze (١٨١٧ ــ ١٨٨١) بالتحليل وبينّ أن الحس الجذري بالمبادىء ينقصه، إذْ لم يستطع النفاذ إلى الأسس النظرية للأفكار ولم يستطع توضيح المشكلات المتشعبة منه. لقد كان جل همه محاولة التوفيق بين الذهن والعاطفة دون القيام ببحث جذري حاسم في الموضوع. لم يستطع لوتزه في تفسيره الرائع لنظرية المُثُل أن يستخلص كل امكانياتها، وظلت نظرية المعرفة لديه مليئة بالتناقض، ولم تتجاوز الفينومينولوجيا على يديه اقامة بعض العلاقات القَبْلية بين المضامين الحسية دون أن يعرف التصور الحقيقي لحدْس الماهيات، أو مقياسا مطلقا للحقيقة، لذلك ظل تصوره القَبْلي لاقيمة له، وقد استطاعت الفينومينولوجيا وحدها اعطاء نظرية عامة للشعور من حيث هو مضمون وبناء للأشياء.

وهكذا من مشاكل الصلة بين المنطق والرياضة وعلم النفس بدأت الفينومينولوجيا بشق طريقها الخاص.

٤ ــ ولّما كانت الفينومينولوجيا تشق طريقها نحو الشعور تقابلت مع «فلسفة الحياة أو فلسفة تصورات العالم» عند دلتاي (١٨٣٣ ــ ١٩١١) التي كانت تحاول قبلها حل أزمة العلوم الانسانية، فاعتبرت ميدانها عالم الحياة، وهو العالم الذي نظّرته الفينومينولوجيا، كما فرّقت بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة وهي التفرقة التي سماها هوسرل فيما بعد بالتفرقة بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع، ولكن هوسرل رفض هذه الفلسفة بعد ذلك واعتبر أنها لم تتجاوز المذهب التاريخي، وأنها كانت أسيرة «روح العصر» الذي تصور هيجل أن الفلسفة تعبير عنه، وبالتالي فهي مازالت مشوبة بالوقائع المادية ولم تصل بعد إلى «علم الماهيات». إنها مازالت علمًا نسبيا ولم تتخلص بعد من

الشك في الحصول على المطلق الدائم، وقد انتهت أخيرا إلى الوقوع في الاتجاه الطبيعي وأصبحت اتجاها نسبيا. صحيح أنها حاولت وضع نقد للعقل التاريخي، هذا العقل الذي أهمله كانط وفي نفس الوقت وضع أسس لعلم نفس جديد خالص مناهض لعلم النفس الطبيعي، ولكنها لم تستطع أن تقيم نظرية علمية محكمة وأن تضع المشاكل وأن تحلها بطريقة منهجية، ينقصها إذنْ التنظير العقلي المجرد للتجربة الباطنية، كما ينقصها التحليل المنطقي والرياضي. لقد التجأت فلسفة الحياة إلى الحَدْس العياني ولكنها ظلت أسيرة الجزئي والفردي دون أن تضعه في علم رياضي شامل وموضوعي ــ لقد اعتنت فلسفة الحياة بالتطور والارتقاء أكثر مما اعتنت بالبناء فجاءت الفينومينولوجيا لتعتني بالبناء اكثر مما تعنى بالتطور. وبهذا المعنى تصبح الفلسفة علما محكما كما يقول هوسرل في مقاله المشهور الذي يُعدّ فاتحة للعلم الجديد «الفلسفة بوصفها علما محكما» سنة ١٩١١، أي علما نظريا خالصا تخلّص من الاتجاه الطبيعي السائد في المذاهب التجريبية المتعلقة بعلوم الانسان أو من الاتجاه النسبي الشكلي السائد في فلسفة تصورات العالم، وتصبح الفينومينولوجيا مرادفة لهذا العلم المحكم الباحث عن المطلق.

٥ ــ كما عرض هوسرل، قبل اعلان محاولته لحل أزمة العلوم الانسانية لبرنتانو (١٨٣٨ ــ ١٩١٧) الذي حاول من قبل وضع أسس لعلم النفس الوصفي يفرّق بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيقية حتى يحل أزمة علم النفس التجريبي ويقضي على سيادة الاتجاه الطبيعي في العلوم الانسانية كما فعل هوسرل فيما بعد. لقد وصف برنتانو لأول مرة بناء الشعور على أنه قصد متبادل، وفتح بذلك آفاقاً جديدة في علم النفس خاصة في ميدان العواطف والرغبات، حتى أن الفينومينولوجيا في بدئها كانت علم نفس وصفي قبل أن تستقل كعلم خاص. لقد رفض علم النفس الوصفي من قبل علم النفس الذي يقوم على تتبع نشأة الظواهر النفسية في مظاهرها المادية محاولا ايجاد علل مادية وارتباطات حسية بينها، ولجأ إلى تحليل الظواهر الباطنة، ولكنه ــ في رأي هوسرل ــ لم يستطع أن يتخلص من شوائب الاتجاه الطبيعي، وظلت التجربة مادية لا خالصة، ولم يكن علم النفس الوصفي حَدْساً للماهيات المستقلة، ولم يستطع العثور على مفاهيم ملائمة يعبر من خلالها عن مضامينه الجديدة.

لقد ظلّ بالفعل قاصرا عن التفرقة بين الادراك الداخلي والادراك الخارجي، أي بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيقية بعد أن صنف كثيرا من الظواهر النفسية على أنها فيزيقية وكثيرا من الظواهر الفيزيقية على أنها نفسية، لذلك اقترحت الفينومينولوجيا بعد ذلك تصنيف الاشياء في مقولات مختلفة كامكانيات خالصة للشعور مرتبطة بنظرية الكثرة في الرياضة دون الاكتفاء بتصنيف علم النفس الوصفي للظواهر النفسية إلى تمثلات وأحكام وعواطف وانفعالات أي أن علم النفس وحده لايكفي دون الأنا الترنسندنتالي. ينقص علم النفس الوصفي إذنْ نظرية في المعرفة تعطيه أساسه النظري حتى يصبح تحليلا للماهيات، أي أنه لم يمارس «تعليق الحكم». الذي كان في امكانه تخليصه من رواسب الاتجاه المادي كما أنه ينقصه مشاكل البناء نظرا لغياب المنطق الخالص. صحيح أن علم النفس الوصفي قام بتحليل الجانب اللغوي من التجارب الحية ولكنه لم يضم

معه الجانب المنطقي الذي استطاعت الفينومينولوجيا تحليله. لقد حاول علم النفس الوصفي وضع الظواهر النفسية في عدة مجموعات دون أن يعطي كل ظاهرة استقلالها الخاص وماهيتها المستقلة. خلاصة القول أن كل أوجه النقد التي وجهها علم النفس الوصفي إلى علم النفس التجريبي وجهتها الفينومينولوجيا بدورها إلى علم النفس الوصفي: بقايا الاتجاه الطبيعي، عدم فاعلية نقد الاتجاه التجريبي، بقايا الاتجاه التجريبي في علم النفس، غياب علم النفس كفلسفة وصفية خالصة، غياب الفلسفة الترنسندنتالية، اهمال الأسس النظرية للذاتية، عدم التعرّف على المعنى الحقيقي للقصد المتبادل، العجز عن تحقيق مشروع الفلسفة الحديثة، أعني إقامة علم الذاتية الترنسندنتالية، أي أن عيوب علم النفس الوصفي جعلته قاصرا عن أن يصير فينومينولوجيا.

٦ ــ ولقد حاول علم النفس النظري الذي وضع شتومف اسسه حل مشاكل العلوم الانسانية خاصة علم النفس ونقد الاتجاهات الصورية والنفسية والطبيعية والنسبية والشكلية كما فعلت الفينومينولوجيا بعد ذلك، فرّق شتومف بين «الوظيفة» Function و«المظهر» apparance في علم النفس، وهي التفرقة التي تبناها هوسرل في تفرقته بين «الفعل» و«المضامين الأولية». لقد أعطى علم النفس النظري للفينومينولوجيا تحليل مضامين الشعور واستعار منه هوسرل تفرقته بين المضمون المستقل والمضمون غير المستقل في تفرقته بين المضمون الحسي والمضمون المجــرد كما تابع هوسرل شتومف في فكرته عن اتحاد الصفات الحسية في كل واحد، وهو ما سماه هوسرل اتصال الظواهر النفسية، كما استخدم هوسرل فكرته عن «التمثل العام» من حيث هو اقتصاد في الفكر في إقـامـة نظريته عن «الوحدة المثالية للنوع». لقد استطاع علم النفس النظري وقف تيار علم النفس التجريبي واقامة نظرية في المعرفة مستقلة عن علم النفس، ولا غرو فقد أهدى هوسرل كتابه «بحوث منطقيـة» إلى شتومف عرفانـا منه بـأنه الـوحيد تقـريبا الـذي استطـاع تصـور الفينومينولوجيا قبل أن يضع فيها هوسرل اللمسات الأخيرة.

وأخيرا استطاعت الفينومينولوجيا شق طريقها وسط المنطق وعلم النفس في طريق ثالث جهله الجميع حتى ذلك الحين وهو طريق الشعور، وبذلك استطاع علم النفس أن يتخلى عن ماديته كما استطاع المنطق أن يقضي على صوريته. أصبح علم النفس مادة للشعور والمنطق صورة له.

وقد حاول هوسرل في أعماله المنطقية الانتقال من المنطق النفسي إلى الفينومينولوجيا وذلك في «بحوث منطقية» ١٩٠١/١٩٠٢، ورفع المنطق المادي إلى عالم الشعور وتحويل مضمونه النفسي إلى تجربة حية في الشعور. لقد كان الهدف منه رفع المنطق من مجرد احساسات نفسية (مل) أو تكوينات بيولوجية (سبنسر) أو ترسبات انثروبولوجية (سيجوارت، اردمان) إلى منطق للشعور تصبح فيه المادة تجربة حية. لقد وجه هوسرل في الجزء الأول منه «مقدمات في المنطق الخالص» أعنف نقد وجهه العصر الحديث للاتجاه النفسي في المنطق وحوّل المنطق إلى علم معياري نظري أو «نظرية في العلم» أو «علم العلم»، وذلك لأن نقص العلوم الجزئية يرجع أساسا إلى نقص

جذري في بنائها النظري أي في التصور العام للمنطق، ولاتستطيع العلوم الجزئية تكملة هذا النقص إلّا بارجاع اسسها النظرية إلى الميتافيزيقا والمعرفة، أي إلى المنطق الخالص، فالمنطق في الحقيقة هو المعرفة نفسها. المنطق إذن علم نظري قبل أن يكون علما معياريا وظيفته وضع القواعد، وقبل ان يكون علما عمليا وظيفته تطبيق هذه القواعد في العلوم الجزئية. لقد أراد الاتجاه النفسي في المنطق جعل المنطق فرعا من علم النفس أو اعتباره فيزيقا الفكر (سبنسر) وتصبح قوانين الفكر قوانين بيولوجية محضة فلا فرق بين الأشكال المنطقية والمعادلات الكيميائية. يرفض هوسرل ذلك كله ويجعله خلطا بين المادة والصورة، أو وقوعا في الشك أو في النسبية كما يرفض اعتباره اقتصادا في الفكر (ماخ، أفيناريوس).

وفي البحوث الستة التالية حاول هوسرل بناء أهم المشاكل المنطقية فدرس الصلة بين «التعبير» والدلالة، وفرّق بين العلامة والمعنى، وجعل المعنى مستقلا عن علامته واعتبره وحدة مثالية بالرغم من تغير معاني الكلمات طبقا لافعال الشعور المعطية لهذا المعنى (المبحث الأول). ثم رفض هوسرل النظريات الحديثة في التجريد، أعني نظريات مل وسبنسر وهيوم ولوك التي تعتبر النوع المنطقي مجرد ارتباطات حسية، والتي تنكر وجود الموضوعات العامة المستقلة عن ارتباطاتها الحسية ونشأتها في الوقائع الجزئية، بلا ولايرضى هوسرل عن نظرية بركلي في التمثل ويعتبرها أيضا قضاء على وجود الموضوعات المثالية (المبحث الثاني). ثم فصّل هوسرل في مشكلة الكل والجزء، واعتبر الكل سابقا على أجزائه ومستقلا عنها في حين أن الجزء غير مستقل ويعتمد على الكل الذي هو موجود فيه، أي أنه يأخذ بوجهة نظر مماثلة لوجهة نظر كافكا في علم النفس الجشطلتي وبرجسون في رؤيته للظواهر الحيوية وليفي شتراوس في البنائية (المبحث الثالث). ثم فرّق هوسرل بين المدلولات المستقلة والمدلولات غير المستقلة، ووضع للمعاني المستقلة منطقا خالصا للمعاني في (المبحث الرابع)، ثم انتهى هوسرل إلى المنطق الشعوري الذي يقتصر على تحليل التجارب الحية ومضامينها، فالشعور في نفس الوقت هو الأنا الخالصة والادراك الباطني، لذلك كانت التجربة الحية قصدا متبادلا يضم الأنا الخالصة ومضمونها معا، وأصبحت وظيفة الحكم هي وضع مادة أفعال الشعور في تمثلات تقوم هي نفسها بوضع أسس له، إذْ يقوم التمثل باعطاء وحدة كيفية لافعال الشعور (المبحث الخامس). وأخيرا ينتهي هوسرل إلى تحويل المنطق إلى فينومينولوجيا ويحلل القصد المتبادل ويبين طرق ملئه، وتصبح المعرفة هي عملية هذا الملء، وتكون درجات المعرفة طبقا لدرجات هذا الملء، وهي عملية تحويل الاحساس إلى ذهن (المبحث السادس).

ثم حاول هوسرل مرة ثانية ــ وذلك بعد بناء الفينومينولوجيا في الجزء الأول من «الافكار» سنة ١٩١٣ ــ اعادة بناء المنطق الصوري وتحويله إلى فينومينولوجيا في «المنطق الصوري الترنسندنتالي» سنة ١٩٢٩ وانزال المنطق الصوري إلى عالم الشعور وتحويل الصور العقلية الخالصة إلى قوالب للشعور تكون مناطق فيه يمكن تحويلها بعد ذلك إلى علم للانطولوجيا العامة. حوّل هوسرل منطق القضايا إلى رياضة صورية (من أرسطو إلى ليبنتز وبولزانو) ثم حوّل الرياضة الصورية إلى نظرية الكثرة (ريمان). لقد كان للمنطق الصوري القديم والجديد جانبان: القضايا

والانطولوجيا، ثم انتقل المنطق من المجال الصوري الموضوعي إلى المجال الترنسندنتالي، أي من أرسطو وريمان إلى ديكارت وبرنتانو، وبدلا من تحليل القضايا أو الصور الرياضية يتم تحليل الشعور الذي يقوم باجراء الأحكام ويتحول المنطق الموضوعي إلى فينومينولوجيا للعقل.

وأخيراً حاول هوسرل للمـرة الثالثة التوحيد بين المنطق وعلم النفس في «التجربة والحكم» الذي ظهر سنة ١٩٣٨ والذي يرجع عنوانه إلى مخطوط لسنة ١٩٢٩، يدرس فيه هوسرل للمرة الاخيرة التجارب السابقة على الأحكام، ويصف بناء الشعور من حيث هو قصد متبادل، التجربة الحية مضمونه، والصورة الخالصة قالبه. أي أن هوسرل بعد أن رفع المنطق من المادة إلى الصورة في المرة الأولى وأنزل المنطق من الصورة إلى المادة في المرة الثانية حاول أن يشق الطريق الثالث بالدخول في أعماق الشعور. أولاً في محاولة بناء التجربة السابقة على الحكم، أو التجربة من حيث هي استقبال محض للعالم الخارجي، يمكن ادراكها ادراكا مباشرا بالحدْس أو بعد الايضاح، ثم ادراك علاقاتها وأسسها، ثانيا في محاولة بناء الفكر الحملي وموضوعات الذهن، وذلك بمعرفة البناء العام للحمل، ونشأة أشكال المقولات، ونشأة الموضوعـات ودالات الاحكام، ثـالثا في بنـاء الموضوعات على وجه العموم وأشكال الاحكام العامة وذلك ببناء العموميات التجريبية من أجل الحصول على العموميات الخالصة عن طريق الرؤية الحَدْسية للماهيات. وبذلك حاول هوسرل شق طريق ثالث ليحل الأزمتين في العلوم الانسانية، أزمة الصورية وأزمة المادية.

ثالثاً ــ خطوات المنهج الفينومينولوجي:

لم يكتف هوسرل بوضع الفينومينولوجيا كعلم بل حاول صياغتها كمنهج للعلوم الانسانية مكون من خطوات ثلاث: تعليق الحكم، والبناء والايضاح Eclaircissement* ويكتفي الدارسون عادة بذكر الخطوتين الأوليتين دون الثالثة مع أنها هي الخطوة الوحيدة التي يظهر فيها لفظ منهج في تعبير هوسرل Kläungs méthode. المنهج الفينومينولوجي هو في حقيقته منهج لـلايضاح ومـا الخطوتان الأوليتان إلاّ مقدمة للخطوة الثالثة أو مجرد «أفكار موجهة» دون أن يتم صياغتها في قواعد للمنهج كما هو الحال عند ديكارت في «مقال في المنهج» أو «قواعد لهداية الذهن» بل إن الفينومينولوجيا كانت في مرحلة الجزئين الأول والثاني من «الأفكار» أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج ولم يتم صياغتها في منهج إلاّ في الجزء الثالث.

١ ــ **تعليق الحكم**: يعني «تعليق الحكم» عند هوسرل وضع العالم بين قوسين أو وضعه خارج الميدان، ويعني بذلك عدم الحديث عن الظاهرة المادية وازاحتها جانبا، واخراجها من موضع الاهتمام، وعدم التعرّض لها، أو اصدار حكم عليها، ويرمي هوسرل من ذلك إلى القضاء على الاتجاه الطبيعي بكل مظاهره المادية من نفسية ووضعية وانثروبولوجية وبيولوجية وذلك

* تعليق الحكم هو موضوع الجزء الأول من الأفكار «مقدمة عامة في الفينومينولوجيا الخالصة» سنة ١٩١٣ والبناء موضوع الجزء الثاني «بحوث فينومينولوجية ـ البناء» سنة ١٩٢٤/٢٥، والايضاح موضوع الجزء الثالث «الفينومينولوجيا والعلوم الأساسية» ١٩٢٤/٢٥.

بالتفرقة بين «علم الماهيات» الذي يأخذ الماهية موضوعا له «وعلم الوقائع» الذي يأخذ الواقعة موضوعا له. لقد اعتبرت العلوم الانسانية التي اتخذت العلوم الطبيعية لها الظاهرة الانسانية على أنها واقعة مادية مع أنها في الحقيقة ماهية خالصة. كما يفرّق هوسرل بين التعالي Trancendence وبين المباطنة، ويقصد بالتعالي الظاهرة التجريبية المحضة التي تتعدى الشعور وتتجاوز التجربة الحية، وهو معنى غريب تماما عما عُرِف به التعالي عند كانط مثلا من أنه ما يتجاوز حدود التجربة، أو عند الوجوديين من تعالي الذات على نفسها واحساسها بأنها تتجاوز حدود الموضوع. فالظاهرة المتعالية يجب تعليق الحكم عليها لأنها ظاهرة مادية، خالية من كل معنى، ظاهرة مصمتة، لاتصبح دالّة إلاّ بعد حلولها في الشعور كتجربة حية. أمّا «المباطنة» فإنها تعني ببساطة المحايثة أو وجود الظاهرة كتجربة حية في الشعور حتى يمكن بناؤها بعد القضاء عليها كظاهرة متعالية. أي أن هوسرل يعني بلفظ «المباطنة» ما عناه كانط من قبل بلفظ «ترنسندنتال» ولكن هوسرل كشف عن مضمونه صراحة ورفض كل كلمة فيها مقطع Trans الذي يدل على التعالي والتجاوز والمفارقة حتى لايحدث التباس بين «ترنسندانس» و«ترنسندنتال» كما حدث في حياة كانط. وقد خصص هوسرل محاضرات خمس سنة ١٩٠٧ لهذه التفرقة في كتابه «فكرة الفينومينولوجيا».

ويعني تعليق الحكم ثالثاً «قلب النظـرة» Blick wendung من الخارج إلى الداخل ورفض رؤية الظواهر في المكان بل رؤيتها في الزمان، خاصة وان الفينومينولوجيا قد نشأت أساسا كتحليل للشعور الداخلي بالزمان، كما فعل هوسرل في محاضراته عن «فينومينولوجيا الشعور الداخلي بالزمان» سنة ١٩٥٥، فالشعور لديه يتكون في ثلاثة أبعاد للزمان التوتر Tension، والاستدعاء rétention، والانتظار protention أي أن الزمان على ما يقول برجسون مفتوح نحو الماضي فيتم ظهور الحاضر فيه، ونحو المستقبل فالحاضر هو مستقبل المستقبل، وهي الأبعاد الثلاثة التي أطلق عليها هيدجر لفظ Extase. يستعمل هوسرل كثيرا المقطع ur الذي يدل على الأصل والنشأة لبيان نشأة الظواهر في الشعور الداخلي بالزمان، وفي هذا المعنى تحدث هوسرل عن «أصل العالم» Der Ursprung der Welt في بحث ما زال مخطوطا ليبين فيه نشأة العالم في الشعور لا كما يوحي العنوان من أنه حديث عن نشأة الكون كما هو الحال في علم الجغرافيا الطبيعية والكونية.

ولايعني «تعليق على الحكم» الايمان بوجود «شيء في ذاته» لايمكن الحديث عنه أو معرفته كما هو الحال عند كانط، لأن الفينومينولوجيا هي «عود إلى الأشياء ذاتها»، أي أن هوسرل بهذا المعنى أحد الفلاسفة التالين لكانط مع فشته وهيجل وشلنج وشوبنهور الذين رفضوا «الشيء في ذاته» الذي لايمكن معرفته إلاّ بالايمان، وحاولوا معرفته بنظرية في العلم كما هو الحال عند فشته، أو بالجدل كما نجد عند هيجل، أو بوحدة الروح والطبيعة على طريقة شلنج، أو من خلال الارادة كما تصور شوبنهور. لقد قضى هوسرل مثلهم على هذا التعارض بين الظاهرة موضوع العقل النظري «والشيء في ذاته» موضوع العقل العملي وذلك باعتباره هذا الظاهر «ظاهرة» ووضعها في الشعور حتى تصبح مرادفة للشيء نفسه.

وقد قيل كثيرا عن أوجه الشبه بين «تعليق الحكم» عند هوسرل والشك عند ديكارت، فكلاهما خطوة منهجية يتم فيها القضاء على الأوهام والمعتقدات الساذجة والأحكام السابقة والأخطاء الشائعة حتى يمكن بعدها في الخطوة التالية وهي البناء عند هوسرل، أو تطبيق قواعد المنهج الأربع عند ديكارت، القيام بالخطوة الايجابية في المنهج والتي يتم فيها الوصول إلى اليقين، كما قيل أيضا عن أوجه الشبه بين تعليق الحكم عند هوسرل ونقد العقل النظري عند كانط من أن كليهما مجرد تمهيد لما سيتلو من بناء عند هوسرل واقامة قواعد الايمان عند كانط. كما قيل ايضا إن تعليق الحكم عند هيجل الذي يعني aufheben يعني المعنى الأول لفعل «هدم»·أو «قضى على» لأنه قضاء على الاتجاه الطبيعي، وإن الخطوة الثانية وهي البناء تفيد المعنى الثاني لهذا الفعل وهو «يبني» أو «يرفع» أو «يسترد».

٢ ـ البناء: بعد «تعليق الحكم» يأتي «البناء» كخطوة ثانية حيث يظهر الشعور كقصد متبادل مكون من قالب noèse ومضمون noème. الأول يمثل الجانب النظري أو العقل في الأنا الخالصة وهو ما عبر عنه ديكارت باسم الأنا المفكرة أو ما سماه كانط الترنسندنتالية، أي أنه يمثل الذات التقليدية في نظرية المعرفة، والثاني يمثل الموضوع وهو الذي جعله ديكارت حركة وامتدادا، والذي اعتبره كانط مجرد ظاهرة أو حَدْس حسي، وهو عند هوسرل مضمون الشعور ليقضي على الاتجاه الطبيعي الذي يجعله مستقلا عن الذات العارفة، وكذلك ليقضي على الاتجاه الحسي عند هيوم الذي يجعله مجرد انطباعات حسية. يرى هوسرل اذن أن الشعور هو ذات وموضوع معا، وبذلك ينتهي هذا التعارض التقليدي بين الذات والموضوع، كما ينتهي هذا الصراع التاريخي بين المثالية التي تعطي الأولوية للذات على حساب الموضوع وبين الواقعية التي تعطي الأولوية للموضوع على حساب الذات. يصبح الذات والموضوع عند هوسرل وجهين لشيء واحد وهو الشعور الذي هو ذات عارفة وموضوع للمعرفة، وتكون مهمة الفينومينولوجيا تحليل الشعور أي تحليل القصد المتبادل والذي يكون في نفس الوقت تحليلا للمعرفة والوجود في آن واحد. هذه الوحدة بين الذات والموضوع، أو بين المعرفة والوجود، أو بين الصورة والمادة، أو بين المثالي والواقعي، هي التي جعلت الفينومينولوجيا في النهاية أقرب إلى وحدة الوجود الصوفية التي تتم فيها الوحدة بين الله والعالم أي بين الحقيقة والواقع، وبذلك ينتهي هوسرل إلى مشروع ليبنتز في اقامة رياضة شاملة أو انطولوجيا عامة يتم فيها التوحيد بين الواقع والممكن أو بين العقل والوجود. وبهذا المعنى تكون الفينومينولوجيا تعبيرا عن الفكر المعاصر الذي لايود اعتبار الموضوع شيئا بلا علاقة كما هو الحال في منطق العلاقات عند رسل أو في بناء العلاقات عند ليفي شتراوس أو في اعتبار الموضوع على أنه متضايف مع corrélate الشعور، فالشعور يتميز بأنه «يتجه نحو» s'oriente vers أو «ينطلق نحو» s'éclate vers أو «يمتد نحو» se tend vers.

ويضع هوسرل نظريته في الحدس ليعيد بها بناء نظرية الادراك الحسي perception التقليدية، فالحَدْس لديه ادراك مباشر كما هو الحال عند الحدسيين، ولكنه يقوم على رؤية مزدوجة يسميها نظرية «الشعاع المزدوج» يتم فيها توجيه شعاع من الذات نحو الموضوع أي من قالب

الشعور إلى مضمون الشعور، وتوجيه شعاع ثان من الموضوع نحو الذات أي من مضمون الشعور إلى قالب الشعور، وبدون هذا الشعاع المزدوج لايصبح الادراك ممكنا، أي أن الانتباه attention، على ما يقول مين دي بيران، هو شرط الاحساس وانه لايمكن للحواس ان تقوم بوظيفتها في الادراك الحسي إلاّ بفعل الانتباه، فالادراك الحسي دون انتباه لايتعدى ان يكون مجرد انطباع حسي impression يحوله فعل الانتباه إلى ادراك حسي بالفعل perception.

وتمتد عملية البناء إلى جميع أحوال الشعور والظواهر النفسية مثل التذكر والتخيل والتصور فكل ذلك يمكن تحليله في القصد المتبادل كما فعل سارتر في دراستيه عن «الخيال»؛ ولذلك انتهت الفينومينولوجيا إلى الاغراق في تحليل عمليات الابداع الفني واصبحت العلم الذي «يفسر» و«يفهم» الظواهر النفسية، يفسر النشأة ويفهم الماهية.

والشعور عند هوسرل نوعان: الشعور المحايد La conscience neutre والشعور الواضح La conscience positionnelle. فالأول مجرد شعور لم يبدأ بعملية تحليل القصد المتبادل بعد، والثاني شعور بدء هذا التحليل للظواهر المعرفية أو العملية والارادية أي الظواهر التي تتعلق بالرغبات والميول ويكون لمضمون الشعور noême أنماط خمسة يسميها هوسرل انماط الوجود les modes d'être وهي: الواقعي le réel، الممكن possible ، المحتمل Vraisemblable المشكل problematiqe والمشكوك فيه douteux وذلك في مقابل انماط خمسة لقالب الشعور moèse يسميها هوسرل أنماط الاعتقاد Les modes de croyance وهي: اليقين certitude، والافتراض supposition، والظن conjection، والاشكال question، والشك Doute.

ويتم البناء في موضوعات ثلاثة بيّنها هوسرل في الجزء الثاني من «الأفكار» وهي: بناء الطبيعة المادية، ثم بناء الطبيعة الحية، ثم بناء عالم الروح، أي أن الواقع عند هوسرل مكون من ثلاث دوائر متداخلة: المادة وهي الدائرة الكبرى، الحياة وهي الدائرة الوسطى، والروح وهي الدائرة الصغرى. وكل دائرة مكونة من مراتب ثلاث: فالطبيعة المادية تبدأ بالطبيعة العامة تتلوها منطقة الأشياء التي تخضع للادراك الحسي، تتلوها حاسية البدن ككل. أمّا الطبيعة الحية فتبدأ ايضا بالطبيعة الحية العامة، تتلوها الطبيعة الحية من خلال البدن، تتلوها الطبيعة الحية من خلال الاستبطان، وفي هذه الاخيرة تظهر الذات الخالصة. أما عالم الروح فانه يتكون أولاً بالتعارض بين العالم الطبيعي والعالم الشخصي وذلك بفعل تعليق الحكم، ثم يتلو ذلك ظهور البواعث في العالم الشخصي، واخيرا تظهر أولوية العالم الطبيعي. وينتهي من ذلك إلى أن العقل والواقع، أو الشعور والواقعة الطبيعية يكشفان عن هذه الدوائر الثلاث المتداخلة ذات المركز الواحد: الذات الخالصة، الآخرون، عالم الأشياء، وهو ماعبّر عنه الوجوديون بعد ذلك – سارتر، هيدجر، ميرلوبونتي – باسم «الوجود في العالم» أي أن الذات مركز عالمين: عالم الانسان وعالم الأشياء، وبذلك وضع هوسرل أسس اقامة علم للاجتماع الفينومينولوجي لدراسة الآخر وعلم للوجود لدراسة الشيء.

٣ ـ منهج الايضاح: وبعد اكتشاف البناء لهذه المناطق الثلاث تأتي الخطوة الثالثة أعني الايضاح مهمته توضيح الصلة بين الفينومينولوجيا والانطولوجيا، وكذلك الصلة بين الفينومينولوجيا وعلم النفس، وذلك لوجود ثلاث مناطق متداخلة: النفس ، والبدن، والشيء، فالنفس موضوع الفينومينولوجيا والبدن موضوع علم النفس، والشيء موضوع الانطولوجيا، وهي المناطق الثلاث التي عرضها هوسرل في نظرية البناء فالفينومينولوجيا علم لمنطقة الشعور الخالص، وعلم النفس ينحصر في منطقة الموجودات الحية والانطولوجيا يصدق على عالم الأشياء. مهمة منهج الايضاح هو تحديد الصلة بين هذه المناطق الثلاث وتحديد الصلة بين العلوم الانسانية المطابقة لها وذلك عن طريق البحث عن الوضوح الحَدْسي أو عن طريق التحليلات اللغوية للتصورات مثل: التصور المنطقي الصوري، التصور المنطقي ـ regional «من منطقة» ـ الشعوري والتصور المادي وهو ما يقابل أنواع المنطق الثلاثة التي حددها هوسرل في المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي: علم الصور العامة الخالصة منطق الاتساق، منطق الحقيقة.

ويفرّق هوسرل بين أنواع عديدة من الايضاح éclaircissement : التوضيح clarification، السبر أو الكشف élucidation، ثم الشرح explication، فالايضاح يتم في اللغة وذلك بالتمييز بين الالفاظ المحكمة والألفاظ المتشابهة، على ما يقول الأصوليون، في حين أن التوضيح يتم بين الاشياء. أمّا السبر أو الكشف فيتم في الشعور مهمته استكشاف مناطقه الذي يؤدي في النهاية إلى الشرح والبيان، واخراج مضمونه إلى حيز الرؤ ية الواضحة.

ومنهج الايضاح في جوهره هو منهج للتمييز، والتمييز هو روح العلم، أي أنه منهج يقوم أساسا على منع الوقوع في الخلط، وإن تاريخ العلم ليثبت أن تقدمه كان مرهونا برفع الخلط والتمييز بين مستويين مختلفين من حيث الدرجة أو من حيث النوع، كما حدث في علم النفس التجريبي في الخلط بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيقية، أو في العلوم الانسانية التي اتخذت العلوم الطبيعية نموذجا لها، بين الواقعة والماهية، بين الواقعة الطبيعية والشعور، بين الواقع والعقل، وفي بعض الاحيان يتم التمييز بين مستويات ثلاثة مثل: الطبيعة المادية، الطبيعة الحية، عالم الروح كما هو واضـــح في البناء، أو في ايضاح التصورات مثل: التصور الصوري، التصور المنطقي régional (نسبة إلى منطقة لا إلى منطق) والتصور المادي، الأول منفصل عن المادة تماما، والثاني مرتبط بالمادة، والثالث مادي محض، الأول موضوع الانطولوجيا، والثاني الفينومينولوجيا، والثالث علم النفس. مهمة منهج الايضاح هو ايضاح العلوم الدجماطيقية التي تختلط فيها الغريزة بالحَدْس، والتصور الشعبي بالتصور النظري، أو التي تجمع بين الظن واليقين؛ وهو موجه اساسا ضد تحيز العلوم التجريبية لطرف واحد Unilatéral دون الطرف الآخر ويقيم التوازن في الظاهرة، يقوم بالتعميم ضد التخصص، والرفع ضد السقوط، والتوسع ضد قصر النظر وضيق الأفق حتى يعيد بناء المثالي. يقوم بقلب النظرة في مقابل القلب الحادث في العلوم الطبيعية. فالقلب عود إلى الوضع الصحيح، وهو عود إلى الاصل originaire والأولي primaire في مقابل التابع والثانوي في العلوم الطبيعية. الايضاح هو اذن السبيل لاقامة نظرية في الوضوح، وهو الذي يسمح بحَدْس

الماهيات أي حدس العموميات الخالصة، فلا حدس دون وضوح وهو ما وضحه برنتانو من قبل في كتابه «الحدس والوضوح Einsicht und Evidence».

الايضاح هو الحل النهائي لأزمة العلوم الانسانية التي تقوم اساسا على الخلط بين المستويات أو على المزج بينها، أو على التوحيد بين مستويين أو على وضعهما متوازيين على نفس المستوى أو على تماثلهما analogie أو على رد أحدهما إلى الآخر reduction أو على رد أحدهما مكان الآخر conversion renversement أو على استبدال احدهما بالآخر substitution ويقوم الايضاح اذن بعدل الظاهرة وارجاع المستويات ولذلك كان الايضاح منهجا للمرور méthode de passage من مستوى للآخر، من الصوري إلى الترنسندنتالي، من المادي إلى الشعوري. فالايضاح إذن ليس نظرية في المعرفة فحسب بل هو نظرية في الوجود يقوم على حفظ المستويات ثم على الربط بينها ربطا صحيحا مستعملا مفاهيم جديدة للربط مثل: حامل porteur, substract واقعة حاملة للماهية وليست مرادفة لها، أو معطى conférant فالفعل يعطي المعنى وليس مرادفا له، أو طرف متضايف corrélat، فالآخر طرف متضايف مع الشعور وليس خارجا عنه، يقوم الايضاح ايضا بالتخلي عن الألفاظ القديمة مثل «شيء» ووضع ألفاظ جديدة مثل حالة الشيء حتى يتم نقل المستوى من المادة إلى الشعور، أو التخلي عن لفظ مثل فكرة أو مثال idée ووضع لفظ جديد مثل idéation، ويعني به هوسرل عملية تحويل العالم إلى فكرة أو مثل، وذلك للقضاء على صورية المثال وتحويل الصوري إلى ترنسندنتالي. والايضاح ايضا منهج جدلي بين الألفاظ والتصورات إذْ يعثر في مفهوم واحد على مفهومين متميزين كما هو الحال عند برجسون، أو يضع المذهبين المتعارضين في مذهب واحد ثم يرفضهما معا، مهمة الايضاح إذن هي الكشف عن الوحدة الباطنة في الوجود: وحدة المعرفة والوجود في الفينومينولوجيا ، وحدة الذات والموضوع في الكوجيتو، وحدة الأنا والآخر في التجربة المشتركة، وحدة الأجزاء المتناثرة في الكل الواحد. .الخ. خلاصة القول إن الايضاح القائم على التمييز حركة اصلاحيـة في التاريخ، وذلك لأن مهمة الفينومينولوجيا مهمة اصلاحية، إنْ لم تبشّر بعالم جديد، فعلى الأقل تحل أزمة العلوم الانسانية، بل ويذكر هوسرل دائما لفظ «اصلاح» réforme ويستعمل مفاهيم الصـراع والمعركـة والنفي والاحتجاج والاعتراض والجدل والمحاجة والتحفظات والمراجعات.

رابعاً ــ أزمة الشعور الأوربي:

ليست الفينومينولوجيا نظرية في الذاتية فحسب subjectivité كرد فعل على أزمة العلوم الانسانية التي اتخذت مرة العلوم الطبيعية ومرة ثانية العلوم الصورية كنموذج لها، بل هي أيضا نظرية في العلاقات بين الذوات intersubjectivité. وهناك نوعان من العلاقات بين الذات: الأول هو التجربة المشتركة التي يتم من خلالها الوصول إلى الموضوعية في العلوم الانسانية وذلك باشتراك الذات مع الآخر في نفس التجربة الشعورية وضمان عدم الخطأ، خاصة وأن التجربة تحتوي على ماهية مستقلة عن الطرفين وتميز بموضوعية صورية من خلال مناطق الشعور، فضلا

عن أن كلا الطرفين يبدأ بالتجربة الحية أي من الوقائع نفسها، وبذلك يكون الضامن للموضوعية أولاً التجربة المشتركة، ثانيا وجود الماهيات المستقلة، ثالثا البدء بعالم الوقائع، ولذلك تحولت الفينومينولوجيا إلى حلقات séminaire حتى تخرج من «مدينة العلماء» كما أوصى هوسرل بذلك.

والنوع الآخر من العلاقات بين الذوات هو التجربة المشتركة للحضارة كلها أو هو الشعور الجماعي، او الشعور الحضاري، أو إنْ شئنا الرجوع إلى تعبير دلتاي «الشعور التاريخي». فإذا كانت الذاتية اتجاها رأسيا يوضع فيه الشعور بين عالمين، عالم الصورة وعالم المادة، فالشعور الجماعي اتجاه افقي يوضع فيه الشعور بين حركتي التاريخ: الخلف والامام، وبالتالي تظهر الفينومينولوجيا على أنها فلسفة في التاريخ يضع فيها الشعور الأوروبي في كل مرحلة جانبا من الفينومينولوجيا حتى تأتي آخر مرحلة فيه لتكملها وتضعها مرة واحدة وإلى الابد. ولايقصد بالشعور الجماعي ما يقصده الاجتماعيون باسم «الشعور الجمعي» collective الذي هو أقرب إلى الشيء والواقعة. الشعور الجماعي هو شعور مثالي كالشعور الفردي تماما تعيش الحضارة فيه كما يعيش الشعور الفردي تجربة حية. والحقيقة أنه يصعب التفرقة بين الشعور الفردي والجماعي فلكل منهمانفس البناء، فالجانب العقلي أو الصوري الذي سماه هوسرل noèse في الشعور الفردي يقابل الاتجاه العقلي rational في الشعور الاوربي ابتداء من ديكارت، والجانب المادي الذي سماه هوسرل noème في الشعور الفردي يقابل الاتجاه التجريبي في الشعور الاوربي ابتداء من ديكارت أيضا، والجانب الحي في الشعور الذي سماه هوسرل Lebenswelt يقابل في الشعور الاوربي فلسفة الحياة عند دلتاي ودريش Driesch وبرجسون وشيلر وغيرهم ممن رفضوا هذا التعارض التقليدي بين الصوري والمادي، المثالي والواقعي، العقلي والتجريبي. أي أنه تصعب التفرقة بين الفينومينولوجيا من حيث هي علم أو نظرية Eidos وبين الفينومينولوجيا من حيث هي مقصد للتاريخ أو غاية له Télos، وقد وضح هذا الارتباط بين الشعورين في «تأملات ديكارتية» سنة ١٩٢٩ وهي الدراسة التي عرض فيها هوسرل الفينومينولوجيا كنظرية في الذات أو في الشعور الفردي وكنظرية في العلاقات بين الذوات بمعنييها: الخبرة المشتركة في المعرفة، والخبرة الجماعية في الحضارة ابتداء من ديكارت الذي يبدأ الشعور الأوروبي عنده.

١ ـ **مصادر الشعور الأوربي**: لايتحدث هوسرل كثيرا عن مصادر الشعور الاوربي إذْ أنه يعتبر الحضارة الأوروبية خلقا أصيلا على غير منوال، وأنها، دون غيرها من الحضارات القديمة، قد أخذت على عاتقها مهمة البحث عن الحقيقة النظرية، وتحقيق مشروع الانسانية العلمي الأول الذي طالما راود فلاسفتها أعني اقامة علم شامل مرادف للحقيقة ومطابق للواقع على السواء. فاذا ذكرت المصادر اعتبرت مجرد مقدمات للحضارة الاوروبية وتمهيدات لها دون أن يكون لها استقلال خاص بها. كل شيء في النهاية يصب في الحضارة الاوروبية التي افتتحها ديكارت، فأوروبا هي ممثلة الانسانية! أمّا حضارات الشرق القديم فهي حضارات اسطورة خلقية دينية لم تستطع عرض المسائل عرضا نظريا وكان جل همها المنفعة العامة في الحياة العملية!

لايذكر هوسرل من مصادر الشعور الاوربي الثلاثة المتواضع عليها لدى الباحثين أعني: المصدر اليوناني الروماني، المصدر اليهودي المسيحي، البيئة الأوربية نفسها، إلاّ المصدر اليوناني الروماني ويهمل اهمالا يكاد يكون تاما المصدرين الآخرين، بل لايذكر من المصدر اليوناني الروماني إلاّ الفترة المبكرة للحضارة الأوربية. صحيح أن الحضارة الرومانية تابعة في كثير من جوانبها للحضارة اليونانية إلا أن اهتمام الحضارة الرومانية وباعثها الأول هو البحث عن «القانون» في حين أن اهتمام الحضارة اليونانية كان هو البحث عن «الفكرة».

ولايتناول هوسرل من الحضارة اليونانية إلاّ الفلسفة، ويلغي من حسابه الأدب والأساطير والنحت والعمارة وذلك لأن الفلسفة اليونانية، في رأيه، هي التي حاولت البحث عن الفينومينولوجيا بقدر استطاعتها وعلى مستوى تفكيرها وتقدمها الحضاري في مسار الانسانية، ففيها ظهرت فلسفة الحياة عند سقراط، وهي الفلسفة التي كشفت الفينومينولوجيا عن أصالتها في التجربة الحية، وفيها ظهرت الصورة المحضة والمثال المطلق عند أفلاطون، وهي ما أقرته الفينومينولوجيا في وضعها لعلم الماهيات، وفيها ظهرت أخيرا فلسفة الطبيعة عند أرسطو والتي حاولت الفينومينولوجيا ايضا اعادة بنائها بعد تعليق الحكم على المادة، والبحث عن الأشياء ذاتها في الشعور.

ولكن هوسرل يعتبر سقراط مجرد مصلح للحياة العملية ضد شك السوفسطائيين، ولم يستطع وضع المسائل وضعا نظريا خالصا، وظلت اهتماماته متجهة نحو المشاكل الخلقية. ومع ذلك استطاع سقراط استعمال منهج الايضاح القائم على العقل، واتخذ الوضوح والبداهة مقياسا لصحة الأفكار، وقد تحول منهج التوليد لديه إلى جدل عند أفلاطون، كما تحول منهج الايضاح إلى حدس للماهيات. لقد استطاع سقراط المحافظة على موضوعية القيم، هذه الموضوعية التي حاول هوسرل اقامتها في العلوم العقلية، لقد أعطى سقراط نموذجا للذاتية وأعلن ان الذات ليست موضوعا وهو الدرس الذي استفادته العلوم الانسانية من أزمتها في العصر الحاضر. وبالتالي يظل سقراط، بالرغم من نقص البحث النظري لديه، مصدرا للذاتية الاوروبية، واستاذا لفلاسفتها مثل كيركجارد الذي كان يعتبر نفسه تابعا لسقراط.

وقد استطاع افلاطون لاول مرة في تاريخ الانسانية وضع أول أسس لنظرية خالصة في العلم وهي «نظرية المثل» والتمييز بين العقلي والحسي، بين الصوري والمادي، أو بين النظر والعمل، بل إن مثال المثل يقترب كثيرا من النظريات الرياضية الحديثة لاسيما نظرية الكثرة ونظرية المجموعات. لقد ظلت الافلاطونية مثلا يُحتذى في الحضارة الاوروبية لتأكيد استقلال الأفكار والماهيات والموضوعات المثالية وللتخفيف من حدة الاتجاه التجريبي. وتحدث الأزمة في العلم عندما يُترَك المثال الافلاطوني القديم وتؤخذ العلوم الطبيعية نموذجا لكل علم. وهكذا تظل الأفلاطونية هي الدرع الواقي من كل اتجاه شكي أو نسبي، والضامن لكل عقلانية. لقد أصبحت في العصر الحديث نظرية قَبْلية في تصور العلم القائم على حَدْس الماهيات، بل إن ذاتية

العصر الحاضر لم تستطع بلوغ درجة العقلانية القديمة التي بلغت ذروتها في هندسة ارخميدس وفي نظرية فيثاغورس. وإن بحث أفلاطون عن «النفس ذات الاجنحة» كان في الحقيقة بحثا عن الذات الترنسندنتالية. وإن ما حدث في العصر الحديث من وقوع في المذهب التجريبي والشك والنسبية ومحاولة المذهب العقلي اعادة التوازن للشعور الاوربي هو تكرار لما حدث قديما من تحول للفلسفة على يد السوفسطائيين إلى شك ونسبية ومحاولة أفلاطون اعادة التوازن إلى الشعور اليوناني. ولكن إفتراض افلاطون وجود المثل في الخارج جعله يخطىء معنى الواقعية وأصبح ذريعة للاتجاه الاسمي في انكاره لوجود المعاني المستقلة، أي أن افلاطون بالرغم من التقدم الحاسم الذي حققه في الفلسفة اليونانية لم يستطع أن يعطينا مناهج ضرورية للعلم لأن فلسفته ظلت أسيرة للنظريات الخلقية والتفسيرات الاسطورية، ولم تزد الفلسفة لديه عن كونها مجرد دهشة دون أن تصبح نظرية في الحقيقة.

أما علم النفس القديم فقد فسّره هوسرل على أنه حديث باطني للنفس يتجه نحو الفكرة وبالتالي فهو بعيد كل البعد عن علم النفس التجريبي. ولذلك كان سقراط على حق عندما رفع شعاره «اعرف نفسك بنفسك» وعندما وصفته كاهنة معبد دلفي بأنه «أحكم البشر». كانت التجربة في علم النفس القديم مجرد اعتقاد Doxa أي أنها قصد يمكن ملؤه أمّا علم الاجتماع فلم يتعد بعض النظريات الخلقية في اقامة المدينة الفاضلة ولم يعرف دور الآخر في التجربة المشتركة.

أما أرسطو فهو أول من وضع نظرية كاملة في المنطق والأخلاق والسياسة، وهو أكمل نسق فلسفي عُرف في العصر القديم، ولكن فضله الأساسي يرجع إلى أنه وضع أسس المنطق الصوري خاصة منطق القضايا، وهو أول تفكير منطقي عرفه التاريخ. ولأول مرة توضع مشكلة الصورة في المنطق التي تقابل المقولة في علم الطبيعة، وكان هذا الطابع الصوري هو المرشد للمنطق الحديث، ومع ذلك فقد ظل المنطق الصوري ناقصا، فلم يتعد كونه ارهاصات من التفكير الذاتي لاقامة علم مثالي، فضلا عن أنه لم يتعد كونه منطقا للاتساق وعدم التناقض دون أن يصبح منطقا للحقيقة. كما نقصته نظرية في الحَدْس، كذلك لم يستطع أن يصبح رياضة شاملة. وإن تحويل المنطق إلى رياضة لهو من صنع العصر الحديث الذي استطاع تحرير المنطق من بيئته المدرسية وتداخل اشكال القضايا. لقد ظل المنطق القديم استنباطا، يمكن بواسطته استخراج قضية من أخرى، في حين أن المنطق الحديث استطاع الوصول إلى اللانهائي نفسه. ولكن يُذكر للمنطق القديم أنه قدّم تحليلات لغوية يمكن استغلالها في دراسة افعال الشعور وقد استعملت الفينومينولوجيا بالفعل تقسيمات المنطق القديم: مثل: الجنس والنوع، الصورة والمادة، غير أنه لم يستطع أن يتحول إلى أنطولوجيا صورية كما هو الحال في الفينومينولوجيا، خاصة وأن الانطولوجيا القديمة كانت ترى قمتها في اللاهوت لا في الرياضة الشاملة كما هو الحال في العصر الحديث. هذا بالاضافة إلى أن المنطق القديم لم يستطع التخلص من الاتجاه النفسي في المنطق أو الأخلاق.

ثم انتهت الحضارة اليونانية وهي لم تحقق بعد مشروعها في اقامة نظرية للعلم، وكان أقصى ما وصلت إليه هو هندسة اقليدس التي تدل على مستوى رفيع من العقلانية، ثم انهارت الحضارة

اليونانية كلية بتركها هذا المشروع واتجاهها نحو المسائل الخلقية على يد «الابيقوريين والرواقيين» وانتهى التنظير العقلي، وبدأت مذاهب الشك والمذاهب المادية والاتجاهات العملية في المدارس الخلقية، وظل الجدل السوفسطائي سلبيا ينكر قيمة الذهن، ويؤكد وجود العدم «لايوجد شيء وإنْ وجد شيء فلا يمكن معرفته»، فالشك السوفسطائي القديم وقوع في النسبية أو في العدمية أو في وحدانية النفس solipsisme، وبذلك تمّ القضاء على الموضوعية التي تتحقق في الذهن أو من خلال التجربة المشتركة. وكان آخر بريق هو نظرية «اللوجوس» عند الرواقيين التي حاولت وضع موضوعية مثالية كتلك التي حاولها العصر الحديث في الرياضة.

أمّا فيما يتعلق بالمصدر اليهودي المسيحي فإن هوسرل لايذكر منه إلاّ بعض الفلاسفة المدرسيين (أوغسطين، توما الاكويني، دنزسكوت، نيقولا الكوزي) وذلك لأنه يعتبر روح العصر الوسيط روحا نافية عادمة لأنها خضعت للمنطق الأرسطي المدرسي دون أن تضع أسس «الرياضة الشاملة» كتلك التي وضعها العصر الحديث، ولكنه يذكر لأوغسطين اكتشافه للذاتية، ويستشهد بعبارته الاشراقية «in te interiori homine habitat veritas في باطنك، أيها الانسان، تكمن الحقيقة» وذلك في آخر «تأملات ديكارتية» كما يذكر لتوما الاكويني قوله «بالقصد العقلي» الذي ظهر عند برنتانو كبناء للشعور كما يذكر نظرية «أحوال المعاني Les modes des significations» عند دنزسكوت ويعتبرها إحدى روافد المنطق المعاصر وهي النظرية التي درسها هيدجر في رسالته الأولى تحت اشراف هوسرل. وان ما تصوره العصر الوسيط على أنه بحث عن الله وعن ملكوت السماوات إنْ هو في الحقيقة إلاّ بحث عن مشروع الانسانية الاوروبية لوضع أسس علم شامل.

أمّا البيئة الأوروبية نفسها فلا يذكر منها هوسرل شيئا وكأن الشعور الأوربي شعور مثالي صرف، أو شعور إلهي تنكشف فيه الحقائق، مع أنه يمكن تفسيره بالبيئة الأوربية نفسها، فالكوجيتو الديكارتي رفض للعصر الوسيط ولكل حقيقة سابقة على البحث، والمذهب التجريبي رفض للعقلية الامبراطورية الميتافيزيقية المتبقية من رواسب العصر الوسيط، والمذهب العقلي رفض للتشبيه أو التجسيم الذي طبع العقلية الأوربية، ورفض لكل حقيقة مسبقة طالما دخل الزيف منها باسمها، مع أن هوسرل نفسه على وعي تام بأن الحضارة الاوربية من خلق الأوربيين أنفسهم وذلك بقوله «حضارتنا» «فلسفتنا»، «منطقنا»، «شعورنا»، وليست من صنع الله.

٢ ــ نقطة البدء في الشعور الأوربي ـ الكوجيتو الديكارتي: يعتبر هوسرل الكوجيتو الديكارتي نقطة البدء في الشعور الأوربي، أي أن ديكارت بهذا المعنى هو المؤسس الأول للفينومينولوجيا، وهو الذي اكتشف عالم الذاتية، ولذلك ربط هوسرل نفسه به في «تأملات ديكارتية» واعتبر ديكارت هو الذي بدأ المشروع وأنه، هوسرل، هو الذي حققه بالفعل ، وأن الشعور الأوربي قد ابتدأ مع ديكارت وانتهى عند هوسرل وبذلك تكون الحضارة الأوربية قد حققت مشروع حياتها وهو اقامة الفينومينولوجيا التي تُعتبر الصورة النهائية للفلسفة الترنسندنتالية وتحقيقا للمثالية الالمانية.

ولكن ديكارت – في رأي هوسرل – وقع في أخطاء مميتة: أولا، عرف ديكارت الأنا المفكرة cogito لكنه لم يعرف مضمون التفكير cogitatum، ولذلك ظلت الذاتية لديه فارغة من أي مضمون حتى انتهى إلى الصورية المحضة عند كانط الذي أصبحت المعرفة على يديه مجرد قوالب فارغة، ومن ناحية أخرى قضى ديكارت على موضوعية الأشياء حينما اعتبر العالم مكوّنا من مفهومين رياضيين: الحركة والامتداد. ثانيا، ميّز ديكارت بين النفس والبدن وبذلك فقد وضع أسس ثنائية العصر الحديث فجعل النفس موطن الفكر والمثال، والبدن موطن الواقع والمادي، جعل النفس خالدة تنحو نحو الخلود الأزلي، والبدن فانيا، مجرد آلة متحركة. ولقد كان من السهل بعد ذلك أن يخرج التيار العقلي عند سبينوزا ومالبرانش وليبنتز من النصف الأول، وان يخرج التيار التجريبي عند لوك وهيوم من النصف الثاني. هذه هي الثنائية، مأساة العصر الحديث، التي صوّرت الشعور الأوربي في بدنه وكأنه فم مفتوح، فك إلى أعلى يمثل الاتجاه العقلي وفك إلى أسفل يمثل الاتجاه التجريبي، ثالثا، ينقص الكوجيتو الديكارتي البعد الترنسندنتالي، إذ أنه لايعدو مجرد مبدأ Axiome يقيني يُستنبط منه العالم، أي أنه ظل على مستوى علم النفس وبالتالي فهو لايخلو من نسبية، ولذلك لم يكن في الامكان القضاء على الشك قضاء تاما سواء فيما يتعلق بوجود العالم أو بوجود الموضوعية التي جعلها ديكارت مرهونة بالصدق الالهي، لذلك جاءت الفينومينولوجيا لتأكيد الطابع الشمولي للأنا، ولبيان أن الوضوح لا شأن له بالموضوع الواقعي، ولاثبات القصد المتبادل كبناء للشعور. رابعا، ينقص الكوجيتو الديكارتي الآخر كطرف مقابل للشعور، وبالتالي لاوجود للخبرة المشتركة ولامكانية اقامة علم اجتماع فينومينولوجي، واقتصر ديكارت على تصور الله كآخر مطلق وكضامن لليقين.

وقد استمر الشعور الأوربي بعد ديكارت يؤكد مأساته في هذين الخطين المتباعدين، الاتجاه العقلي الذي هو استمرار للافلاطونية والاتجاه التجريبي الذي هو استمرار للارسطية القديمة، لقد استطاع الاتجاه العقلي أن يصل إلى الواحدية الميتافيزيقية monisme métaphysique (سبينوزا)، ووصل إلى قمته في الرياضة الشاملة أو في الانطولوجيا العامة (ليبنتز). وقد ظل هذا الاتجاه العقلي هو المرشد في البحث عن الحقيقة والحافظ للشعور الأوربي من الاستمرار في الانحدار نحو الاتجاه التجريبي، ولكن تحويل الطبيعة إلى رياضة على يد جاليلو أدى إلى فقدان التجربة الحية، وأصبحت قالبا دون مضمون، أي أن الاتجاه العقلي كان مصيره الوقوع في الصورية ونسيان عالم الحياة الذي حاولت الفينومينولوجيا اعادة بنائه.

أمّا الاتجاه التجريبي فقد ظهر في صور عديدة: اتجاه طبيعي، اتجاه نفسي، شك، نسبية، مادية، وضعية؛ وقد كان ذلك لما حازته علوم الطبيعة من تقدم خاصة على يد نيوتن واكتشافه لقانون الجاذبية. لقد نشأ الاتجاه التجريبي كرد فعل على الاتجاه العقلي وعلى نسيان العالم والقضاء على الأشياء، ولكنه انقلب إلى النقيض، وأصبح العالم فيه عالما ماديا، واصبحت التجربة الحية مجرد انطباعات حسية، وأصبحت النفس، على ما يقول لوك، مجرد صفحة بيضاء تنقش عليها الاحساسات ما تشاء. وقد ظهر هذا الانحدار في صورة خلط نشأ في العلوم الانسانية خاصة في

علم النفس التجريبي بين التجربة الداخلية والتجربة الخارجية، وهو ما يُسمى بالتوازي بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيقية الذي يعطي الأولوية للفيزيقي على النفسي، ويوحّد بين الفيزيقي وكل المظاهر النفسيه من حس وادراك وتذكر وتخيل وتصور وانفعال. لذلك كان السبيل إلى الخلاص هو علم النفس القائم على الاستبطان وتحليل الخبرات الباطنية، ثم جاء هيوم وأنكر قانون العلّية وبالتالي كل قانون عقلي مستقل عن الحسي فكان خراب الفلسفة وافلاسها، ولافرق في ذلك بين الحسية الانطباعية (هيوم) وبين المثالية الذاتية (بركلي)، فضلاً عن أن كليهما تيار أنا وحدي solipsisme يستحيل فيه اقامة خبرة مشتركة أو اقامة موضوعية عقلية.

وجاء كانط بفلسفته النقدية محاولا اصلاح ما أفسده ديكارت فتصور وضع المادة الحسية في الصورة الذهنية الفارغة واعتبر أن التصورات بلا حدوس فارغة وأن الحدوس بلا تصورات عمياء، ولكنه حل ثنائية العصر الحديث على طريقة الشكل والمضمون، أو بتعبير أرسطو، على طريقة الحاوي والمحوى، وظل الشعور مجرد «نسيج عنكبوت» وظيفته اصطياد المادة من العالم الخارجي دون أن يكتشف الشعور الحي والتجربة المعاشة. لم تستطع الفلسفة النقدية بمعارضتها الدجماطيقية والشك اكتشاف بعد ثالث مستقل عن هذين الخطين المتعارضين وظل سؤال كانط الاساسي: «كيف يكون الحكم القَبْلي التأليفي ممكنا؟» دون حل جذري. لقد حاول كانط جعل الميتافيزيقا علما ولكنه اشترط عدم تجاوزها العالم الحسي في حين أن الفلسفة أصبحت علما محكما وذلك بجعل وظيفتها الاساسية تحليل الشعور والتعرّف على ما به من تجارب حية. لقد استطاعت الفينومينولوجيا بذلك توسيع نطاق الحساسية الترنسندنتالية وجعلها شاملة لكل مظاهر الحياة كما استطاعت اعادة الفاعلية إلى المنطق الترنسندنتالي، وجعلت من الحَدْس الحسي حَدْسا نظريا للماهيات Eidetique. لم تتعد المثالية النقدية في نهاية الأمر كونها مجرد جمع لكُل اخطاء العصر الحديث وازمة العلوم الانسانية فيه: صورية المذهب العقلي، مادية المذهب التجريبي ثم الغائهما معا لحساب الأخلاق والدين، أي أنها تمثل عـودا لسـقـراط، ولم تزد في النهاية عن كونها تيارا عمليا خلقيا يعلم الناس أفضل اسلوب في الحياة، صحيح أن المنطق ظل علما معيارياً قَبْلياً ولكن المثالية النقدية لم تحقق شيئا من مشروع الشعور الاوربي وهو اقامة الرياضة الشاملة التي أصبحت الفينومينولوجيا بديلا لها.

وتمثل المثالية المطلقة عند هيجل وفشته تقدما حقيقيا في اقامة مشروع الحضارة الاوروبية لاقامة علم شامـل، فقد استطاعت لأول مرة القضاء على هذه الثنائية الحادة بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي وذلك باعادة الوحدة الباطنية بينهما في التوحيد بين الروح والمادة، بين العقل والوجود، بين المثالي والواقعي، بل انها استعملت لفظ الفينومينولوجيا ووصفت بنـاء الشعور الفردي وتطوره واستطاعت الدخـول في غائية التاريخ ووصف بناء الشعور الأوربي وتطوره وعبرت عن ثنائية العصر الحديث التي تكشف عن مأساته باسم الشعور بالبؤس الذي يعبر عن الفصم بين الروح والمادة.

ولكن بالرغم من معارضتها معارضة مطلقة لكل اتجاه إلّا أنها لم تستطع التخلص من رواسب الاتجاه التجريبي، ولم تستطع تحويل الفلسفة إلى علم محكم بل ظلت مجرد وعي الانسانية بذاتها، وتحقيق العقل لذاته، وقد تم ذلك في جو أسطوري شاعري، كان الفلاسفة فيه خالقين لشعر ولتصور لا محللين لهما. أي أن المثالية المطلقة لم تستطع أن تتحول إلى نظرية في العلم. لقد نسي هيجل منهج الايضاح، لذلك ظل الجدل غامضا يختلط فيه كل شيء بكل شيء، وارتبطت الفلسفة بالدين إلى الابد، واصبح الاعتقاد الديني هو المثل الأعلى لليقين الفلسفي، ولذلك انتهت إلى الاغراق في الرومانسية سواء في مثالية الذات (فشته)، أو في المثالية المطلقة (هيجل) أو في فلسفة الهوية (شلنج).

٣ ــ نقطة النهاية في الشعور الأوروبي ـ الكوجيتو الفينومينولوجي: لقد استطاعت الفينومينولوجيا أخيرا بتصورها للشعور على أنه قصد متبادل ضمّ الخطين المتباعدين العقلي والتجريبي نحو نقطة واحدة وأصبحا خطين ملتقيين في الكوجيتو كما تصوره هوسرل على انه وحدة للذات والموضوع، والأنا والآخر، والعقل والتجربة، وبالتالي تحقيق مشروع الحضارة الاوروبية في اقامة علم شامل وهو الفينومينولوجيا التي كان الجميع يبحثون عنها ويحاولون التعبير عنها في اشكال متعددة. لقد كان هذا المشروع هو الباعث الأول الذي يحرّك الحضارة الاوروبية، وهو الغائية الكامنة في تاريخها ولذلك كان الشعور الأوربي تقدميا بالطبع يسير نحو غاية وينحو نحو الكمال، ويتسم بطابع البحث الدائب والمستميت عن الحقيقة (حتى لقد قال لسنج: لو أعطيت لي الحقيقة في اليد اليمنى والبحث عن الحقيقة في اليد اليسرى لاخترت اليد اليسرى). أصبحت الفينومينولوجيا هي «الفلسفة الأولى» التي كان يبحث عنها القدماء وكتب هوسرل بالفعل جزأين لها سنة ١٩٢٤/٢٥، كما أصبحت مشروع ليبنتز لاقامة رياضة شاملة، إذنْ لقد انتهى دور الحضارة الأوروبية بعد أن وضعت آخر مولود لها، ولم يعد لها أي دور إلّا في تطبيق المنهج الفينومينولوجي في العلوم الأوروبية، وتوجيه الدراسات الانسانية نحو حلقات البحث الفينومينولوجي وهو ما حاول تلامذة هوسرل المباشـرون أو التالون له تحقيقه في علم النفس والمنطق والفلسفة والأخلاق والاجتماع واللغة والتاريخ والجمال والقانون والدين.

لاتخرج الفينومينولوجيا بهذا المعنى عن كثير من الدعوات المعاصرة المشابهة التي تحاول البحث عن بعد انساني خاص لعلوم الانسان يتمثل في التصورات العقلية كما كان الحال عند العقليين ابتداء من ديكارت حتى آخر ممثل لهم، وهو برنشفيج Brunschwig، ولايتمثل في التجارب الحسية كما كان عند التجريبيين ابتداء من بيكون حتى الوضعية بكل صورها. لقد حاول برجسون مثل هوسرل شق طريق ثالث بين المثالية والواقعية ووجده في الشعور الداخلي بالزمان الذي هو في نفس الوقت شعور بالخلود على هيئة ديمومة تكشف عن حرية الانسان وعن ارادته الباطنية دون أي أساس عقلي، كما حاول ماكس شيلر M. Scheler ومونييه E. Mounier اكتشاف الانسان الذي لاهو بالعقل الخالص ولا بالحس الخالص ولا بالارادة العمياء فاكتشفا معا بعد الشخص وحللا معا أبعاد الشخصية الانسانية. كذلك رفض بلوندل M. Blondel موقف العقليين

والتجريبيين معا محاولاً التعرّف على بعد انساني خاص وجده في الفعل الصاعد ينطلق من الفرد حتى يضم الانسانية جمعاء، وهو أيضا الطريق للكشف عن الله وظهوره من خلال الانسان، والوجوديون جميعا، من كيركجارد حتى سارتر، يرفضون المذاهب العقلية ويجعلون ذلك مقدمة أولى لهم في التمييز بين المعرفة والوجود ورفض المعرفة والبدء بالوجود، كما يرفضون الموضوعية العلمية ويؤكدون تعالي الذات أي تجاوزها للموضوعية وندها عنها. أي أن مهمة الفكر المعاصر هي البحث عن طريق ثالث على ما يقول شتراسر Strasser في دراسته «الفينومينولوجيا والعلوم الانسانية» بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، والعثور على نقطة التقاء بينهما أو على كوجيتو جديد يضم هذا الفم المفتوح، وتنتهي هذه المأساة التي مزقت الشعور الأوروبي والتي كانت سبب أزمته الكبرى في العصر الحاضر، وهي عدم القدرة على التعرّف على نوعية الظاهرة الانسانية، واستقلالها عن العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية على السواء. فالانسان ليس صورة عقلية وليس مادة تجريبية ولكنه تجربة حية، ومن ثم كانت الفينومينولوجيا دعوة للحياة التي لايمكن وضعها في نطاق العقل أو في نطاق المادة. لقد اعتبر هوسرل نفسه نبي العصر مثلما كان سقراط وأوغسطين من قبل وديكارت من بعد ينبه الحضارة الأوروبية إلى الخطر المحدق بها والذي سيؤدي بها إلى الهلاك. وذلك لأن ازمة العلوم الانسانية أخطر بكثير مما نتصور اذْ أنها تعبر عن أزمة الانسانية الاوروبية نفسها أو أزمة الوجدان الأوروبي الذي فقد عالم الحياة، هذه الأزمة التي يعبر عنها هوسرل بعديد من الألفاظ مثل: فقدان، خسارة، قلب، انهيار، سقوط، فصم، خلط، استبدال، ضيق، ضياع، فقر، نسيان، سوء فهم، كسر.. الخ، إلى آخر ما عبر عنه الوجوديون على طريقتهم في تحليل الوجود الفردي من همٍ وحصر وضيق واختناق وسقوط وفصم. وبالتالي تكون الفينومينولوجيا بهذا المعنى دعوة مثالية من نوع جديد، مثالية الشعور، أو تيارا روحيا اشراقيا من نوع تقليدي مثل سقراط وأوغسطين، أو إنْ شئنا نزعة صوفية يسهل على أي اتجاه اجتماعي عملي ــ كالماركسية ــ رفضها. فهي وإنْ كانت قد جاءت كرد فعل لاخطاء علمية في العلوم الانسانية التي تبنت العلوم الطبيعية أو العلوم الرياضية كنموذج لها، إلاّ أنها لم تكن في نهاية الأمر سوى استكشاف لعالم الشعور.

٢ ــ فينومينولوجيا

الدين عند هوسرل*

يبدو لأول وهلة أن الفينومينولوجيا لا صلة لها بالدين، وأنها نظرية معرفية خالصة استطاعت أن تتخلص من الأساس الديني البروتستانتي للمثالية الالمانية كما وضعها كانط وأصبحت الفلسفة على يديها علما محكما أو منهجا للعلوم الانسانية. وقد أيّد هيدجر وسارتر وميرلوبونتي هذه النظرة بتطبيقهم المنهج الفينومينولوجي على الوجود العام أو الخاص (فالله عند هيدجر معلّق بين السماء والأرض، لايدخل في كثير أو في قليل في تحليل الوجود الانساني أو في حكمه على الوجود العام، كما أنه مرفوض عند سارتر وميرلوبونتي وإنْ اتصفت الحرية عند الأول واتصف التعالي عند الثاني ببعض صفات الله في التصور التقليدي له مثل الاطلاق والتجاوز)[١].

ومع ذلك نستطيع أن نتلمّس في أعمال هوسرل المنشورة حتى الآن (اثني عشر جزءا[٢]) بعض الاشارات إلى موضوعات الدين خاصة إلى موضوعه الرئيسي وهو الله «ووضعه خارج الدائرة». كما نستطيع أيضا أن نجد في مخطوطاته خاصة K III تحليلات عديدة للمشاكل الخلقية والدينية وظهور الله كغائية في التاريخ كما كان يقول من قبل كانط ولسنج وهردر. كما نستطيع ثالثا أن نجد في حياة هوسرل الخاصة وفي اعترافاته التي أسرّ بها وهو على فراش الموت لخلصائه وتلاميذه وعلى رأسهم اديت شتين نزعة صوفية خالصة، وايمانا عميقا بالله وبالكتب المقدسة على ما هو معروف في البروتستانتية الحرة حتى أننا لنتساءل في نهاية الأمر: هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية؟

* الفكر المعاصر، يوليو ١٩٧٠، العدد ٦٥.

(١) العبارات الموضوعة بين أقواس هي التي حذفها الرقيب والتي لم تظهر في المقال المنشور، وهي أكثر دلالة من المقال نفسه على عقليتنا المعاصرة التي يسودها التصور الأشعري وعلى عدم تفرقة الرقيب بين الموضوع العلمي والموضوع الديني السياسي.

(٢) وصلت الآن سبعة عشر جزءا.

أولاً ــ الله كموضوع خارج الدائرة:

يستعمل هوسرل عدة مصطلحات وتعبيرات ليدل بها على الخطوة الأولى في المنهج أعني «تعليق الحكم» مثل: الوضع بين قوسين، الاخراج عن دائرة الاهتمام أوالوضع خارج الدائرة[٣]، ويعني التعبير الأخير أيضاًعدم اصدار الحكم على الموضوع أو اخراجه عن دائرة الاهتمام. فلقد خصص هوسرل لموضوع الله فقرة كاملة (الفقرة ٥٨) في الجزء الأول من «الأفكار» بعنوان «تعالي الله خارج الدائرة» ويعني بذلك تعليق الحكم على الله من حيث هو موضوع متعالٍ. فكل موضوع متعال أيضا يوضع خارج الدائرة أي أن التعاليَ عند هوسرل ليس هو ما يتجاوز حدود الطبيعة أو ما يندّ عن الادراك الحسي بل هو ما يندّ عن الشعور وما يخرج عنه سواءً كان هذا التعالي خارج الطبيعة كما هو الحال في التصور التقليدي لله أو داخل الطبيعة كما هو الحال في الأشياء الطبيعية. فالتعالي عند هوسرل وهم Fiction أي أنه ليس موضوعا أو ليس وجودا أو إنْ شئنا ليس ماهية مستقلة. التعالي ادراك خاطىء أو موقف زائف للشعور أو غياب لكل صلة بين الشعور والعالم. وإنْ شئنا الرجوع إلى مقولات هيجل، التعالي ينتمي إلى منطق الذات لا إلى منطق الموضوع. فإذا كان وجود الانسان ووجود الله وجودين متعاليين، الأول من حيث هو موجود طبيعي والثاني من حيث هو موجود خارج الطبيعة وكلاهما (من حيث هما) موجودان خارج الشعور (كان وجودهما مجرد وهم، وهذا مما يزعج الميتافيزيقي واللاهوتي على السواء: الأول لأن بناءه الفلسفي يقوم على افتراض التجاوز والتعالي في صورة مطلق يندّ عن الطبيعة، والثاني لأن مهمته الحاق العالم الحادث بموجود قديم يكون مصدرا له. تعالي الجوهر اللامتناهي مثل تعالي الجواهر المتناهية، كلاهما خارج الشعور (بل إن الله نفسه لايستطيع أن يدرك الشيء المتعالي) «وكل ما يتصف بطابع الشيء المكاني لايمكن ادراكه من البشر (أو حتى من الله ــ من حيث أنه ممثل مثالي للشعور المطلق) ــ إلاّ عن طريق المظاهر التي يبدو هذا الشيء من خلالها بل يجب أن يبدو من وجهات نظر مختلفة طبقا لاحوال كثيرة متجددة تنمو في اتجاهات مختلفة» (فالله نفسه من حيث هو شعور مطلق لايقدر على ادراك الاشياء المتعالية أي الأشياء المكانية) ومن ثم يعطي هوسرل التعالي معنى فريدا لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي ويعني به المكاني.

وبعد ذلك تأتي الخطوة الثانية من المنهج أعني «البناء». فبعد وضع الله خارج الدائرة من حيث هو موجود متعال يمكن اعادة بنائه من حيث هو موضوع شعوري أي من حيث هو موضوع حال في الشعور مباطن فيه. ومن ثم تظهر التفرقة الرئيسية بين التعالي والحلول، الموضوعات المتعالية هي الموضوعات المكانية، والموضوعات الحالّة هي الموضوعات الزمانية، الأولى خارج الدائرة والثانية داخل الدائرة، الأولى يقع عليها تعليق الحكم، والثانية موضوع للبناء. ويستبدل هوسرل بلفظ «ترنسندنتال» الذي أصبح عنوانا للفلسفة النقدية لفظ «حالّ» (بتشديد اللام) وكلاهما يفيد نفس المعنى وقد خصص هوسرل لذلك كتاباً بأكمله «فكرة الفينومينولوجيا»

(٣) انظر مقالنا: «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوربية» في هذا الكتاب.

(الجزء الثاني من الأعمال الكاملة) وهي خمس محاضرات القاها سنة ١٩٠٥.

يمكن للشعور إذن أن يتنـاول موضوع الله كموضوع حالّ فيه أو كشعور بالمطلق أو كحلول للمطلق فيه وهو ما سماه شيلر بعد ذلك في فينومينولوجيا الدين لديه «الخالد في الانسان» أو كما قال أوغسطين من قبل «الخلود في الزمان». يتم بناء الله إذنْ في الشعور الداخلي بالزمان خطوة خطوة، ودرجة درجة. (الله إذن ليس كما يُقال، في التصور التقليـدي، اللانهائي، الأول، الآخر، الكامل، الثابت، الأزلي... إلى آخر هذه الصفات التي تدّعي تنزيه الله عن الحدوث بل هو الموضوع الشعوري المتغير الذي يتم بناؤه في الاحساس الداخلي بالزمان، موضوع من خلق الشعور ومن بنائه، موضوع من ملء الشعور لقصده). وهذا هو معنى المطلق «المطلق الذي ينبثق في الشعور ويتكون من خلاله بعد أن ينشأ فيه».

يقول هوسرل «إن المطلق الترنسندنتالي الذي علقنا احكامنا عليه ليس في الحقيقة هو الحل النهائي بل إنه شيء يتكوّن بنفسه على نحو فريد وبدلالة عميقة». فمثلا لاتشير قضية «الله يساعدني» إلى صفات الله أو إلى أفعاله بل تشير الى تجربة معاشية يمكن تحليلها بالفكر (فالله ليس موضوعا متميزا بذاته بل هو كسائر الموضوعات مثل الشيطان والملاك والحضارة والمجتمع والقيمة، يدرس كتيار حي في الشعور).

ويحاول هوسرل التفرقة بين نوعين من الحلول في الشعور. الأول حلول المطلق فيه وينتج عنه الشعور بالمطلق، والثاني حلول الموجودات الطبيعية فيه وينتج عنه الشعور بالاشياء. يقول هوسرل «ليس الله متعاليا بالمعنى الشائع للكلمة، وليس حالاً كما تحل التجربة الحية في الشعور بل هو مطلق يظهر في الشعور المطلق. ولّما كان وجود الله بالمعنى الشائع (المتعالي) مستحيلا، ولّما كان حلول الله من ناحية أخرى في الشعور المطلق لايمكن أن يكون كحلول الموجود في الشعور كتجربة حية، وجب أن يكون هناك، في التيار المطلق للشعور وفي مظاهر لانهائية مطابقـة للمظاهـر الأولى». ولكن يكفينا مع ماكس شيلر أن نوحّد بين جميع الموضوعات الحالّة في الطبيعة الأخلاقية والدينية وبالتالي لايكون هناك فرق بين دراسة الله كموضوع حالّ في شعوري وبين دراسـة الكرسي أو المنضدة أو القلم كموضوعات حية في الشعور أوبين دراسة الحياة والخجل وتأنيب الضمير.

الله إذنْ يدخل في علاقة مع الشعور كما يدخل العالم في علاقة معه، ويكون الله والعالم كلاهما في علاقة مع الشعور. الله إذن ليس واقعة مفروضة بل إنه لايفرض هذه العلاقة على نحو حادث من الخارج بالتأمل أو من الداخل كفكرة فطرية بل مجرد موضوع في علاقة مع الشعور ما دام الشعور هو شعور بشيء.. كما أن الله ليس واقعة مفروضة على العالم فرضاً عليّاً على نحو مشروع كما كان يفعل اللاهوتيون في العصر الوسيط عندما يقولون: لكل معلول علّة. ومن ثم فالله ليس مشكلة، ولايمكن اثباته بالبراهين لأنه ليس واقعة خارجية بل هو تيار حي في الشعور.. أمّا البراهين على وجود الله في الذاتية الترنسندنتالية (ديكارت) فهي من بقايا العصر المدرسي مليئة بالغموض والاشتباه، وكان يمكن استخدامها من أجل تخليص الأنا الترنسندنتالية من شراك الاتجاه

النفسي، ولكن ذلك لم يحدث، وظلت ثنائية العصر الحديث كما هي: فكر مجرد وعقلانية خالصة من ناحية، واتجاه نفسي وتجربة طبيعية من ناحية أخرى.

(ولايمكن اعتبار الله عند هوسرل قَبْلياً ذاتيا لأن القَبْلي الذاتي يسبق وجود الله والعالم، بل ويسبق بلا استثناء كل ما يوجد بالنسبة للذات كموجود مفكر. الله اذن من صنع شعوري الخاص، ومن ثم فاني لا أستطيع أن أشيح بوجهي خائفا قلقا مما يظن أنه تجديف على الله. القَبْلي الذاتي سابق على وجود الله، ومن ثم ليس هو الأول الذي يصدر عنه كل شيء في المعرفة أو في الوجود، كما أن شعوري يدخل في علاقة مباشرة مع العالم، وهي علاقة البناء أو إنْ شئنا استعمال المصطلح الديني علاقة الخلق) فالعالم مخلوق في شعوري في لحظة شعوري به كتجربة حية، وهو ما حلله هوسرل في مخطوط له عن أصل العالم. ولايعني بالمصدر أو بالنشأة النظريات الكونية التي تتحدث عن خلق العالم كما يفعل مثلا تيار دي شاردان، فالعالم الطبيعي الكوني بين قوسين، ولكنه يعني نشأة العالم في شعوري وبنائي له كتجربة حية. (الله والعالم كلاهما تجربتان شعوريتان يوضع وجودهما الفعلي فيهما بين قوسين، ويمكن التفكير فيهما كمعطيين مباشرين للشعور عندما تدرك الوحدة التأليفية لافعاله المعطية للمعنى. فالشعور خالق الوجود ومعطي معناه في آن واحد). الانسان موجود في العالم، والعالم موجود في الانسان، (وإذا كان الله خالقاً للانسان على ماهو الحال في التصور التقليدي، فالانسان هو خالق الله وواضعه في الشعور). ومن هذا التحليل خرج ماكس شيلر وصاغ نظريته في الوجود المتبادل بين الله والانسان، هذه النظرية التي لأجلها ترك الكنيسة الكاثوليكية والمسيحية الرسمية.

ولّما كان الله عند هوسرل من وضع الشعور، ولايظهر إلاّ من خلاله بفعل الشعور فانه لايتدخل في الادراك الحسي أو يضمن موضوعيته وصحته. وقد خصص هوسرل لذلك فقرة كاملة (فقرة ٤٣) من الافكار (الجزء الأول) بعنوان «ايضاح خطأ من حيث المبدأ» يدحض فيه النظرية القائلة بأن الادراك الحسي عاجز عن ادراك الشيء ذاته لأن الحواس خادعة وأن الله وحده هو القادر على ذلك وهو المعرفة الكاملة على الاطلاق في حين أننا موجودات متناهية لاتقدر على ادراك الأشياء المتناهية وبالأولى الأشياء غير المتناهية. ووجه الخطأ في هذه النظرية هو اغفالها التمييز بين التعالي والحلول، وتصورها للمدركات الحسية على انها مدركات مكانية في حين ان المدركات الحسية بالنسبة للانسان مدركات في الزمان، كما تخطىء هذه النظرية عندما تتصور ان الله يدرك الأشياء ذاتها وهي في المكان، والله نفسه فينومينولوجي كبير يدرك الأشياء أيضاً في الزمان. الله اذن فرض لايُستخدَم في بناء العالم في الشعور أو لصدق المدركات الحسية.

وفيما يتعلق أيضا بنظرية الادراك الحسي عند هوسرل يرفض ثانيا النظرية القائلة بأن الشيء مكان مليء له صفات مطلقة لايمكن معرفتها وبالتالي فهو يندّ عن الادراك الحسي لأن التجربة الحية عند هوسرل هي المدخل الوحيد للعلم. ولذلك حاول هوسرل في آخر عمل له وهو «التجربة والحكم» الذي نشر سنة ١٩٣٨ اقامة نقد للتجربة وتحليل الأحكام السابقة على العمل

المنطقي اي تحليل المادة الأولى التي يقوم عليها كل علم وهي التجربة الشعورية قبل أن تصاغ في أحكام.

ويرفض هوسرل ثالثا النظرية القائلة بوجود وحدة ذهنية بيننا وبين الله يتحد فيها الشيء في ذاته مع الظاهر بحيث ندرك الظاهر ويدرك الله الشيء في ذاته، وباتحاد الذهن الانساني مع الذهن الالهي يتم الادراك (لأن هذه النظرية تفترض أن الله مصاب بعمى الالوان Daltonien لأنه سيدرك الشيء على غير ما هو عليه، كما ان هذه النظرية توجب أن يكون لله جسم وحواس وتمحي هذه المشكلة إذا فرقنا بين الصفات الأولى والصفات الثانية وقلنا إن الادراك لايرمي إلاّ إلى الصفات الثانية دون الوقوع في موضوعية علوم الطبيعة التي تجعل الشيء مرادفا لهذه الصفات الثانية أو في النسبية الخالصة التي تجعل الصفات الثانية مختلفة تماما عن الشيء).

ماهو الضامن إذن للادراك الحسي ما دام الله لايتدخل فيه ولايضمن صحته؟ هنا يبرز دور الآخر، وأهمية التجربة المشتركة أو العلاقة بين الذوات. فالادراك الحسي يكون صادقا عندما يشترك فيه الآخرون، وعندما يتطابق الادراك ويتفق الجميع على نفس الرؤية. فالآخر هو الضامن لصحة الادراك أي أن الآخر يقوم بنفس الدور الذي يقوم به الله كضامن للادراك في النظرية المرفوضة. وهذا هو معنى الموضوعية الجديدة؛ تطابق ادراك الذات مع ادراك الآخر وليس تطابق الحكم مع الواقع على ما هو معروف في التعريف التقليدي للصدق أو للموضوعية، بالاضافة إلى مقاييس أخرى مثل وجود الماهيات المستقلة والحقائق الموضوعية سواء في عالم المثل أو في مناطق الشعور الانطولوجية أو مثل الشعور الفردي الذي هو صورة للشعور المطلق.

«وفضلا عن أن الله لايتدخل في الادراك الحسي فانه ايضاً لايتدخل في العالم، وليس له أية وظيفة في حفظ العالم الخارجي في صيغة عناية إلهية أو في خلقه كواقعة «حتى أن علمطبيعة إلهي لايستطيع أن يغير إلى حدوس بسيطة تحديدات الواقع التي يقوم بها الفكر بمقولاته، كما أن قدرة الله المطلقة لاتستطيع أن تجعل مصابا بالصرع ممسكا بالكمان أو عازفا عليها». ويقول هوسرل أيضا «إن الطبيعة عالم لايعتمد على شيء أو على شخص أو حتى على الله نفسه». ليس لدى هوسرل اذن هذا التصور لله المريد الفاعل الذي يخلق العالم أو يصنعه Demiurge، هذا الاله الشخصي الذي يتصوره الانسان على منواله: ارادة وعقل، صفة وذات، فعل وانفعال.. بل إن العالم نفسه كالله بين قوسين، ومن ثم فلا مجال لمعجزة أو للاهوت طبيعي. الله والعالم كلاهما موضوعان متعاليان بين قوسين).

ولايتدخل الله ايضا في النظام العقلي وفي قوانين الرياضة. «لايستطيع أي إله أن يغير أي شيء أيا كان كيانه ولا يستطيع أن يمنع أن يكون ١+٢=٣ أو أن يمنع وجود حقيقة ماهية أخرى». والله أيضا لايستطيع أن يضع قانونا يقوم على الموازاة بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيقية كما لاتستطيع أية ألوهية يكون لها عقل لانهائي ادراك ماهية الأحمر على غير ما يبدو. هناك اذن حقائق مستقلة وقوانين رياضية ثابتة. «الحقيقة واحدة سواء عند البشر أو عند من

يفوقون البشر Surhommes، عند الملائكة أو عند الآلهة الذين يدركونها في احكامهم. لانهم إذا كان هناك إله واحد أم آلهة الاوليمب». فالله اذن لايستطيع أن يقلب الحجر ذهباوالعصى ثعبانا على ما يقول الغزالي والأشاعرة لانه عند هوسرل مثل لثبات القضايا الرياضية. فقضية «الله عادل» لاتعني حكما على كمال الله أو تعبيرا عن احدى صفاته بل هي قضية منطقية متميزة مثل قضية ٢×٢=٤، الصفات الالهية مثل المعادلات الرياضية بل إن الله نفسه خاضع لضرورة مطلقة ولنظام عقلي ثابت على ما يقول المعتزلة «الله نفسه خاضع لضرورة مطلقة بديهية مثل بداهة ٢+١=٣ »(ولا يوجد علم الهي مستقل عن ذات الله، لايخضع لتيار شعوره الحي من حيث هو شعور مطلق، ولايستطيع أن يحصل الله من شعوره ومن مضمون شعوره إلّا على فكر مستمد منه. فالله نفسه فينومينولوجي كبير كما أن الانسان فينومينولوجي صغير). والرياضة هي علم مطلق يمكن أن تكون لغة حوار ممكن مع الله. الرياضة هي العلم الالهي الذي يجمع الله والانسان في علاقة واحدة. «إذا كان الانسان صورة الله فالله هو الانسان المتناهي في البعد».

لقد استطاعت الفلسفة بتحويلها العالم إلى رياضة تحويل الله إلى مثال أي إلى رياضة شاملة للعالم، ولكل عالم ممكن، وإلى قوانين مضبوطة لوجود الأشياء معا في الزمان والمكان، ولكل موجودات ممكنة، وإلى قوانين عليّة وإلى نظرية الكثرة وتطبيقاتها في عالم الروح. وبالتالي تكشف مشكلة الله مشكلة العقل المطلق باعتباره المصدر الغائي لكل عقل ولكل حس في العالم كما تكشف أيضا عن مشاكل أخرى لاتقل أهمية عن مشكلة العقل أعني مشاكل الخلود والحرية. فالله عند هوسرل أساسا هو نظام العقل الثابت حيث أن الفينومينولوجيا أساسا هي نظرية في المعرفة، والوجود متضمن فيها، ولكنها معرفة بالماهيات المستقلة وبالحقائق المطلقة، ومن ثم كان الله رمزا للخلود والحرية من حيث أن كليهما حقيقتان نظريتان مطلقتان.

كما يرفض هوسرل أية وظائف لله كتصور حدّي في التحليلات الابستمولوجية. فالتصور الحدّي هو الذي يفصل بين مجالين حتى لايتم الخلط بينهما. (الشيء في ذاته عند كانط تصور حدّي لأنه يفصل بين الظاهر موضوع التجربة الحسية والمعرفة الانسانية وبين الحقيقة ذاتها موضوع الايمان) إذْ أن كل شيء يحل في الشعور، الله والعالم والآخرون، ويخضع لتحليل الفكر. وعلى هذا النحو يقضي هوسرل تماما على الثنائية الدينية التقليدية المشهورة التي تضع الانسان بين عالمين وترى أن الدين هو بالضرورة تأكيد لكل ما يفوق أو يتجاوز أو يتعدّى على ما هو معروف في الحروف اللاتينية مثل Sur، Trans وغيرها.

(ويرفض هوسرل ايضا أية وظيفة لله كضامن للبداهة أو للموضوعية، فلا تستطيع قدرة الله أن تضمن صحة العشارى المنتظم (المساحة ذات العشرة أضلاع) دون المقياس كما لاتستطيع أن تقيم دائرة مربعة لأنها تحتوي على تناقض نظري، كما لا يضمن الله بقاء الأشياء وموضوعيتها لايستطيع إله مطلقَ أن يخلق شعورا بالبداهة يضمن الوجود الطبيعي على الاطلاق.. كما لايمكنه أن يخلق تجربة حية تكفي بذاتها والتي مهما كانت متميزة عن خبرتنا الحية تعطي موضوعها نفسه

بطريقة يقينية ومتسقة).

وهنا يتصدى هوسرل لنظرية «الصدق الالهي» عند ديكارت، ضامنا لكل شيء، ضامنا لوجود العالم وذلك لأنه مبرهن عليه بعد الكوجيتو وقبل العالم، وضامنا للحقائق الرياضية من الشيطان الماكر. فالله عند ديكارت ضرورة علمية وضرورة انطولوجية في آن واحد بل هو خالق العالم والنفس. والحقيقة أن نظرية الصدق الالهي حاولت القضاء على الشك والنسبية باللجوء إلى العواطف الصوفية خاصة الشعور بالكمال (ولكنها لم تستطع ذلك لأنها أقامت العلم على أساس خارج عنه وبالتالي لم يستطع ديكارت تجاوز الشك إلى اليقين).

ثانياً ــ الله كموضوع حضاري:

كل حقيقة عند هوسرل لها جانبان: البناء والتطور أو على ما يقول البنائيون دراسة الموضوع في المعية الزمانية Synchronisme ودراسته في التتابع الزماني Diachronisme أو على مـا يقول هوسرل نفسه دراسة الحقيقة على أنها فكرة أو مثال Eidos ثم دراستها على انها غاية أو اكتمال Telos. فالله كموضوع خارج الدائرة يمثل الجانب الأول، الله كفكرة أو مثال أو بناء، والله كموضوع حضاري يمثل الجانب الثاني، الله كتطور وكغاية وكاكتمال.

ويبدو الله كموضوع حضاري في الخلط بين الفلسفة واللاهوت في الشعور الأوربي ابتداء من ديكارت كما وضح ذلك في نظريته عن «الصدق الإلهي» ومن ثم كان ديكارت بهذا المعنى استمرارا للفلسفة المدرسية في العصر الوسيط، ففي هذه النظرية يقضي الله على استقلال العلم والطبيعة معا.

وتمثل نظرية الواحد صورة أخرى من صور الخلط بين الفلسفة واللاهوت، هذا الواحد الذي يصدر عنه العالم على ما يقول أفلوطين وانصاره. إنها نظرية مغرية حقا من الناحية الانطولوجية ولكنها منفرة من الناحية الفلسفية واللاهوتية على السواء. اللاهوت إذنْ ليس علما بل هو خليط من الفلسفة والدين، من العلم والايمان، من العقلانية والتصوف. ويقوم هذا الخليط على التوفيق بين الاعتبارات العليّة وربط أي طرفين في علاقة علة ومعلول.

ولكن الواحدية الميتافيزيقية ــ ويعني بها هوسرل مذهب سبينوزا ــ استطاعت وحدها التخلص مما يقتضيه الدين الوضعي ــ ويعني به هوسرل الدين الرسمي القائم بكهنوته ومؤسساته وطقوسه وشعائره ــ واللاهوت وذلك باعتبار الله جوهرا مطلقا، والتوحيد بين الله والعالم واستنباط نظام العالم من جوهر الله، (ورفض تصور علاقتهما كعلاقة العلة والمعلول)، وقد تمّ ذلـك تبعا لمقتضيات دينية واخلاقية. ولكن الواحدية الميتافيزيقية انتهت إلى القضاء على الحرية وعلى كل لاهوت منفصل عن العالم، ولكن الذي ينقصها في رأي هوسرل هو روح المنهج، وهو ما أكملته الفينومينولوجيا باعتبارها نظرة واحدية: التوحيد بين المعرفة والوجود، بين العقل والتجربة، بين قالب الشعور ومضمون الشعور، بين الأنا والآخر. الخ، ولكن في صورة منهج.

أما المونادولوجيا (ليبنتز) فقد كان هدفها التوفيق بين الحقيقة الرياضية والعلمية من ناحية وبين الحقيقة الدينية واللاهوتية من ناحية أخرى، أي أنها لم تكن بحثا نظريا خالصا منزها عن الغرض شأنها في ذلك شأن الفلسفة المدرسية فقد كان الله هو خالق هذا النظام الرائع للعلاقات بين الذرات في الطبيعة العامة.

أمّا المثالية النقدية (كانط) فهي أيضاً خليط بين المعرفة والايمان، بل وهدم حقيقي للمعرفة من أجل ارساء قواعد الايمان. وفي ذلك يقول كانط في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «نقد العقل الخالص»: «كان لزاماً عليّ هدم المعرفة لافساح المجال للايمان!» لقد تغلب مذهب القنوط Piètisme على العقلانية، وغلب الايمان الموروث عصر التنوير، وخرجت الفلسفة النقدية داعية لله ضامن للاخلاق وللقانون وللحريـة، ولاتجد قوى النفس كمالها إلّا في الله. لم تتجاوز الفلسفة النقدية إذن التوفيق بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة اللاهوتية، بين وجود العالم ووجود الله، بين ارادة الانسان وارادة الله، بين العقل البشري والعقـل القدسي، ولكن الـلاهوت ليس هـو الفلسفة، والعقيدة ليست هي العلم. لقد ضاعت الذاتية الترنسندنتالية في الدين والأخلاق عند كانط كما ضاعت من قبل في الكوجيتو عند ديكارت، وانتهت إلى الوقوع في التناقض فيما يتعلق «بمثل العقل» الذي يعطيه ما سلبه عن الحس والتجربة. فالله، وهو احد مثل العقل، هو الذي يعلم وحده كل قَبْلي دون أن يكون في حاجة إلى تجربة الشيء لأن الله هو الذي خلق من قبل. الله وحده هو الذي يضع القوانين للأشياء ويعلمها كلها بطريقة تأليفية وهي نظرية تنتهي إلى الدجماطيقية والحسية معا. الفلسفة النقدية عند كانط كالمثالية الذاتية عند ديكارت، كلاهما يقوم على الله كضامن للمعرفة وللوجود، في حين أن قوانين الاشياء ثابتة ولاتستطيع أية ارادة تغييرها، وكذلك قوانين الاخلاق والحياة العملية، وكل مثل العقل، والله أحدها، ليس لها إلّا وجود مصطنع!

ثم سقطت الفلسفة الرومانسية عند هيجل وشلنج لتدخل الله والدين واللاهوت في الفكر، والتوحيد بين الفلسفة والدين حتى أصبح الدين أي المسيحية، هو الفلسفة وأصبحت الفلسفة هي الدين خاصة وأن الدين فيها كان دينا اسطوريا كما كانت الفلسفة فلسفة عاطفية أي أن الفلسفة الرومانسية كانت انحرافا عن الفلسفة النظرية الخالصة لقيامها على الأسطورة والعاطفة معا.

ثم حاول أفلاطونيو كمبردج اقامة علم نفس لاهوتي يقوم على فكرة الله في مقابل علم النفس التجريبي بل واضافوا الأخلاق إلى علم النفس، ولكن ظلت البداهة لاهوتية غرزها الله في روح كل فرد. أمّا في المثالية الحسية عند بركلي وخاصة في نظرية التجريد فقد خلق الله العلاقة بين الأفكار، ولكن يرجع الفضل لعلم النفس التجريبي في أنه حرر الأفكـار من التمثلات الغامضة (لوك) وانكار أي ارتباط علي في النفس يربط الله بالعالم (هيوم).

هذا الخلط بين الفلسفة واللاهوت في العصر الحديث يشير إلى ظهور الدين كأحد مظاهر الحضارة. فقد حدث خلط مستمر بين الدين والفلسفة أو بين العلم كما وضح في المذاهـب

الفلسفية الكبرى في الفلسفة الحديثة، وأدّى الايمان بالله أو بالحقيقة المتعالية إلى تكوين موجود ميتافيزيقي متعال مشخص ثم إلى اعتبار العالم صادرا عنه في منبعه الأول وفي قاعدته المطلقة. أمّا الفلسفة فقد أصبحت علما لكل موجود حتى ولو ميزت بين الموجودات المتناهية والوجود اللانهائي، واتخذت المطلق في الدين أو في الفلسفة أو في العلم موضوعا لها كما كان الحال في العصر الوسيط. ولكن هذا العصر قد انتهى إلى الابد، وأصبح عدم تدخل الايمان شرط تأسيس العلم الحديث، وأصبح الاعتقاد جزءا من تصور الفرد الشخصي للعالم.

الدين إذن جزء من تصور العالم في الحضارة. ولم يحدث ذلك فقط إبّان العصور الحديثة بل كان موجودا في الحضارة اليونانية، فقد كان الموقف بالنسبة للآلهة وانصاف الآلهة والشياطين جزءا من الموقف العام في الحضارة اليونانية، ولكن لم تؤخذ الآلهة على أنها تصور مثالي بل كانت تعبر عن وجود قوى اسطورية مختلفة أو ترمز إلى موضوعات طبيعية في العالم، وهو ما يحدث في كل دين يقوم على آلهة خاصة لشعوب معينة لاتضع أية مشكلات نظرية. الدين الأسطوري له جذوره في التاريخ، ويرتبط بالتكيف والتأقلم مع البيئة وهو الدين الذي درسه علماء الاجتماع.

ولقد ظهر هذا الدين ايضا في الحضارات غير الاوروبية كالحضارات الشرقية في الصين والهند، فهي حضارات مرتبطة بغايات عملية، وتقوم في تصورها للكون على الدين الأسطوري، فالعالم في التصور الهندي مجرد افتراض لأنه لايخضع لعلم عقلي موضوعي، والعالم في التصور الصيني بل وفي التصور اليوناني حتى صولون عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة.

أما الحضارة الاوربية، فبالرغم من خلطها بين الفلسفة واللاهوت كما وضح في الفلسفات الحديثة، فانها استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص حتى أصبح الله هو العقل الشامل، يظهر من خلال الانسان في تجربة ذاتية ويتحول إلى مثال كما تحول العالم ايضا إلى مثال أو كما تحولت الطبيعة إلى رياضة على يد جاليلو. لقد استطاعت الحضارة الأوربية تحويل الدين إلى علم شامل، والله إلى منطق، وأعطت لكل محتويات الدين معاني مستقلة يمكن التعبير عنها بصور خالصة كعلامة الجذر التربيعي في الجبر (فلم يكن باستطاعة الذهن الانساني أن يهدأ أمام إله مشخص، وعالم مخلوق، وذات فانية، وهو الموقف الساذج الذي يقع فيه التفكير الديني، ولم يرض إلّا بحقيقة يقينية لايمكن الشك فيها أو بنظرية بديهية نتيجة للموقف النظري الذي يحل محل النبوة. لقد قاوم الشعور الأوربي التراث القديم كله حتى ينتسب إلى الدين الطبيعي، ثم حول الدين الطبيعي إلى علم شامل. لقد قضي أولا على الآلهة والشياطين وأثبت استقلال الطبيعة ثم قضى على الطبيعة من خلال تحويلها إلى رياضة).

وقد تم ذلك للشعور الاوربي بعد جهد طويل، ولم يستطع صياغة العلم الشامل الذي اعطته الفينومينولوجيا صورته النهائية والذي حل محل الدين إلّا بعد انقضاء خمسة قرون من الزمان، فقد كان هذا العلم مشروع الوعي الأوربي الذي ظل يبحث عنه. وهذا يفسّر لنا سر الغائية الكامنة في هذا الوعي، وكأن يداً خفية تدفعه للسعي وراء المطلق والبحث عن الكمال.

الله إذن على ما يقول هيجل هو العقل في التاريخ، والتاريخ يحتوي على العلم الشامل «ضمن المسار العام لتحويل العالم إلى مثال الذي بدأته الفلسفة بتحويلها الله إلى منطق حتى يصبح حاملا للوجوس المطلق».

وهكذا يصف هوسرل الشعور الأوربي وكأن الله يقوم على رأس الجماعة الانسانية، فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معا تتحد فيه الذوات العاقلة من أجل انتصارها على الموت. يظهر الله من خلال الجماعة البشرية دليلا على كمالها، «ليس الله هو مجموع المونادات بل الكمال الأول الموجود فيها، الله هو غاية الانسانية طبقا للعقل المطلق، الله هو مركز كل المونادات، الله هو الأحد اللانهائي، الحياة الكاملة في الشخصية الانسانية والموجود المطلق». وهنا يلحق هوسرل بما قاله كانط وهردر ولسنج من قبل من ان الله هو مسار الحقيقة في التاريخ وان الارادة الالهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ وبقوانينه، فلا فرق بين العناية الالهية والتقدم البشري. كما يلحق بهيجل لأن الله ليس فعلاً بقدر ما هو صيرورة وغائية ، وليس ثمة وجود إلا لعملية أو مسار أو لألوهية تحقق نفسها، وكأن الإله المشبه المجسم الذي رفضه الشعور الأوربي منذ بدايته يظهر من جديد في صورة عقل مطلق في المنطق أو في التاريخ. ويصبح الدافع المحرك للشعور الأوربي في البحث عن الحقيقة بحثا نظرياً خالصاً.

ثالثاً ـ هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية؟:

لهوسرل إذن موقفان: الأول عندما يضع الله خارج الدائرة (فيقضي على الله المتعالي المعروف في اللاهوت والدين) وبالتالي يكون أحد الرافضين للدين الرسمي (وللموقف الساذج)، والثاني عندما يعيد بناء الله كعقل مطلق في الشعور أو في التاريخ، ويبدو هنا وكأنه أحد المؤلهة للرياضة أو للحقيقة في التاريخ.

ولكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الواضحين من خلال نصوص هوسرل التي ذكرناها عن الله نجد موقفا آخر من خلال حديثه عن المنطق الفلسفي الذي هو في الحقيقة على ما هو معروف في تاريخ الفلسفة الحديثة صورة أخرى لله في الدين. فإذا كان الموقفان الأولان موقفين مباشرين من الدين يكون حديثه عن المطلق موقفا غير مباشر أيضا من الدين. فقد تحدث هوسرل عن بعض الموضوعات الفلسفية التي هي في الحقيقة اشكال أخرى لنفس الموضوعات الدينية بعد أن تم نقلها على مستوى الشعور، والتعبير عنها بلغة انسانية شاملة مفتوحة مثل: المطلق، الماهية المستقلة، المثال، الفكرة الخالصة حتى ليمكن أن يقال إن كل الفلسفة الحديثة على الاقل في جانبها الديني، خاصة المثالية الترنسندنتالية هي أشكال أخرى للموضوعات الدينية القديمة.

فمثلاً يتحدث هوسرل عن المطلق عندما يظهر في صورة منطقية خالصة أو عندما يبدو في تيار الشعور أي أن المطلق يظهر إمّا في الشمول أو في الفردية، ويتصف المطلق لديه بالشمول والموضوعية (ليس الموضوعية العلمية بل وجود مناطق انطولوجية في الشعور)، كما يبدو المطلق

كفعل حال في الادراك الباطني الذي هو ميدان المطلق وموطن الآخر. وعندما تتحقق التجربة الحية في فعل تتحول إلى واقعة مطلقة، والكل طرف متضايف مع الشعور بالمطلق، والفكر من حيث هو احساس باطني له صدق مطلق. بل إن الفينومينولوجيا نفسها بحث عن المطلق ورفض كل صور الشك والنسبية. فتحليلات الفينومينولوجيا للمطلق ومظاهره المختلفة في الشعور بالمطلق وفي الماهية الخالدة تشير إلى هذا الدين الانساني العقلي في الفلسفة الحديثة.

كما يظهر الموقف الديني غير المباشر في حديث هوسرل عن ميدان الأخلاق والعمل المتستر وراء المنطق والرياضة. فإذا كانت اخلاق الأمر الجازم مرتبطة بالقنوط فالفينومينولوجيا لاتقلّ قنوطا عنها لأن التمييز بين التعالي والحلول مطلب ديني محض، فالتجربة الحية النفسية المتعالية حادثة نسبية في حين ان التجربة الحية الترنسندنتالية ضرورة مطلقة. أمّا عالم الذات وما يتخلله من مناطق انطولوجية فانه أيضا محيط للقيم وعالم الخير. توحي الفينومينولوجيا خاصة في مراحلها الاخيرة وفي المخطوطات التي لم تنشر حتى الآن بأنها نقد للعقل العملي قبل أن تكون نقداً للعقل النظري كما تدل على اولوية الاخلاق على المعرفة. ولولا هذا الستار المنطقي الرياضي لبدت الفينومينولوجيا على أنها طريق صوفي لاعلاء الروح أكثر مما تبدو الآن وكأنها نظرية في المعرفة، ولو لم يستطع هوسرل تحويل الأخلاق إلى رياضة لكان الطريق الصوفي أكثر وضوحا. بل إن كثيرا من المشكلات الخلقية مثل الحرية لتظهر على استحياء في التحليلات الفينومينولوجية تحت ستار معرفي: فنشاط التصور نشاط حر ؛ ونشاط الخيال نشاط حر، وأفعال الشعور أفعال حرة، ولو لم يحول هوسرل مشكلة الحرية من المستوى الخلقي إلى المستوى المنطقي لكانت الحرية أساسا لفلسفة عملية.

وبالاضافة إلى حديث هوسرل عن المطلق، وهو إله العقل عند الفلاسفة، نجد أن الفينومينولوجيا نفسها باعتبارها علما أو فلسفة أو منهجا توحي بأنها طريق نحو الخالص، والخالص هو الشامل أو العقلي أو المثالي، بل إن هوسرل كثيرا ما يستعمل لفظ الطريق من.. إلى ليوحي بأن الفينومينولوجيا منهج لرفع العالم المادي من الموقف الطبيعي الذي ساد العلوم الانسانية خاصة علم النفس إلى العالم الروحي. صحيح أن هوسرل لايستعمل لفظ «روح» كما هو الحال عند هيجل ولكنه يستعمل لفظ «العقل» للدلالة على نفس المعنى. فالاتجاه النفسي الذي دعا إليه هوسرل في فلسفة الحساب هو في الحقيقة دعوة إلى الاقتراب من «أقرب الأشياء إلينا وألصقها بنا» بلغة العصر الوسيط، ومن «نفسي التي هي أقرب من نفسي» بلغة أوغسطين. والاتجاه المثالي في «بحوث منطقية» دعوة إلى الأعلى وإلى الانتقال من المادة إلى الروح، ومن الحس إلى العقل. أي أن طريق هوسرل هو من الخارج إلى الداخل أولا ثم من الداخل إلى الأعلى ثانيا على ما يقول لاشيليه ملخصاً حركة المذهب المثالي المؤمن، والمنهج الفينومينولوجي نفسه الذي بدأ في «الأفكار» بأجزائها الثلاثة قد يكون أكبر معبر عن موقف ديني مستتر. فتعليق الحكم موقف ديني ضمني لانه تحرير للنفس من سيطرة الموقف الطبيعي بقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان، ومع أن تعليق الحكم يبدو وكأنه شك في الحقائق الموضوعية أو جزء من العالم أو خطوة

إلى الوراء إلاّ أنه يدل في الحقيقة على ايمان لايتزعزع بحقيقة مطلقة ادّخرها هوسرل لوقت آخر حين البناء كما ادّخر كانط من قبل الله والحقيقة من العقل النظري إلى العقل العملي. فالبناء هو تحويل العالم الكبير إلى العالم الصغير وتحويل للبصر إلى بصيرة والرؤ ية إلى رؤ يا.

أما أنماط الاعتقاد فهي تدل في الحقيقة على درجات الايمان الذي يزيد وينقص على ما تقول الفرق الكلامية أو يغيب أو يصبح موضوع شك. أمّا حياد الشعور أو الشعور المحايد فهو رفض لسيطرة الاتجاه التجريبي عليه أو على ما يقول الصوفية التخلي عن العلائق والتعلق بالحقائق. أمّا منهج الايضاح فقد يكون رغبة في الرؤ يا الصادقة، واستبصاراً للامور وتجليا للحقائق في الشعور. أي أن الفينومينولوجيا كما وضحت في «التجربة والحكم» على أنها دراسة للتجارب السابقة على الحمل المنطقي قد تكون علما لبواطن القلوب على ما يقول الصوفية وهو ما اعترف به هوسرل نفسه في آخر التأمل الخامس في «تأملات ديكارتية» عندما أراد شعارا لعلمه الجديد فوجده في شعار سقراط «اعرف نفسك» لذلك كان أحكم البشر على ما وصفته كاهنة معبد دلفي، أو في عبارة أوغسطين «أيها الانسان، الحقيقة تكمن في باطنك».

أمّا حديث هوسرل عن الله باعتباره غائية في التاريخ واكتمالا للشعور الأوربي، وبحثا منه عن الحقيقة المطلقة فهو أشبه بما يسميه اللاهوتيون دراسة أخروية Eschatologie أو ما يسميه لاهوتيو الكتاب المقدس انتظار المخلص Messianisme ايماناً بأن الله يرعى التاريخ، وأن كل نبي يكشف عن حقيقة يكملها النبي الذي بعده حتى تكمل النبوة في آخر الانبياء وتكتمل الحقيقة.

قد يبدو هذا التفسير الديني للفينومينولوجيا متعسفا ولكن اعترافات هوسرل في أواخر حياته تؤ يد هذا التفسير من أن الفينومينولوجيا نزعة صوفية اشراقية.

وتدور هذه الاعترافات التي أدلى بها هوسرل إلى خلصائه وتلاميذه وهو على فراش الموت والتي نشرها اوستريشر Osterreisher ضمن كتابه «سبعة فلاسفة يهود أمام المسيح» في قضايا ثلاث:

١ ــ رفض هوسرل للدين الرسمي بعقائده وطقوسه وشعائره ومؤ سساته كما يفعل الصوفية عندما يرفضون تصور الفقهاء للدين على أنه شريعة وليس حقيقة أو كما يفعل الفلاسفة عندما يبينون تناقض العقائد. يقول هوسرل معلقا على كيركجارد «إني متفق معه على كل شيء فيما عدا التناقض» فهو مؤ من مع كيركجارد، ولكن الايمان لديه ليس ايمانا بالتناقض بل بالعقل، فالتناقض ضد العقل، والفينومينولوجيا تحليل عقلي للتجربة الحية وادراك ماهيتها المستقلة، فهوسرل مؤ من بايمان الفلاسفة بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة.

ويرفض هوسرل كل الجانب العقائدي في الدين لأنه يندّ عن العقل أو على الاقل تحتاج كل عقيدة إلى دراسة وافية قد تستغرق العمر كله حتى يمكن فهمها «اني الآن رجل مسن، وقد قمت طيلة حياتي بعمل كل شيء بعناية حتى أنه يجب عليّ قضاء خمس سنوات في كل عقيدة. أنظرْ كم

سأبلغ من العمر حتى أصل إلى النهاية وأحقق غرضي». فلو عرفنا أن العقائد المسيحية وعلى رأسها التثليث تندّ عن العقل لأنها سر إلهي لاينفذ إليه إلاّ بالايمان لعرفنا مدى رفض هوسرل للعقائد الدينية.

كما يرفض هوسرل كل الطقوس والشعائر في الدين، ويمجّ هذا الجانب الاحتفالي في العقيدة «أنتم أيها الكاثوليك تجلسون على المائدة (القدّاس) وكأنكم تجلسون في حفل». وذلك لأن تقديس الله على هذا النحو «ليس بمثل هذه السهولة». وهو يودّ لو فعل ذلك «لو أنني استطيع ذلك!». ولكنه في الحقيقة لايستطيع ممارسة أساليب الوثنية في العبادة والتقديس، ولايراه إلاّ كفيلسوف يعتبر الله رمزا للعقلانية في الشعور وفي التاريخ.

٢ ـــ يرفض هوسرل إذنْ الموقف الديني الرسمي كمنهج وكموضوع وكغاية، فهو يرفض الايمان المسبق بالعقائد كما تمليه الكنيسة على أنه الطريق الموصل إلى الله، ولايرضى إلا بايمان الفيلسوف أي بالوصول إلى الحقيقة بجهده الخاص دون مساعدة خارجية من الكنيسة أو حتى من الله. «حياة الانسان ليست إلاّ طريقا نحو الله ولقد حاولت أن أصل إلى هذه الغاية دون براهين ومناهج ومساعدات لاهوتيــة، أي أن أصل إلى الله دون مساعدة من الله. يجب عليّ على نحو ما أن أبعد الله عن فكري العلمي حتى أشق طريقا نحوه لهؤلاء الذين ليس لهم يقين الايمان عن طريق الكنيسة. إني اعلم أن هذا الطريق خطر بالنسبة لي إنْ لم تكن لديّ ارتباطات عميقة بالله وايمان بالمسيح». يرفض هوسرل إذنْ كل المساعدات الخارجية، ولايرضى إلا بالبحث الحر، ولكن هذا البحث نفسه مرتبط بايمان سابق دفين وهو الباعث على السعي وراء الحقيقة، وهو معنى عبارة المسيح «لن تبحث عني إنْ لم تكن قد وجدتني من قبل». ويفسّر هوسرل نفسه الفينومينولوجيا على أنها بحث خالص عن الحقيقة أو على أنها الحقيقة نفسها: فهي موضوع ومنهج في آن واحد. ويعتبر «تعليق الحكم» وسيلة للحصول على الحقيقة دون الاعتماد على أي شيء سوى الذات. «إن الذين لايقومون به يخشون الدخول إليها حتى من أجل البرهنة على الأسس اللاهوتيـة للحقيقة. إنهم يخشون لو طلبنا منهم أن يخرجوا من أذهانهم، ولو للحظة واحدة، الوحي والعقيدة والله نفسه، لأنهم يخشون الوقوع في جحيم الشك المطلق!» فهوسرل ينعي على الفلسفة الحديثة هذا الموقف (المزري، على حد قوله) الذي وضعها فيه ديكارت عندما أراد أن يقضي على الشك عن طريق الايمان بالله (وهو موقف متخاذل أمام الحقيقة، ولايتعدّى موقف المؤمنين الذين يصلون إلى الايمان بالايمان أي الذين يصلون إلى اليقين الفلسفي بالايمان بالله). وينتهي هوسرل إلى القول بثنائية الحقيقــة: الحقيقة العقلية للفلاسفة والحقيقية الدينية للعامة، وبثنائية المنهج: المنهج العقلي للفلاسفة والوحي للعامة، وبثنائية لغة التعبير: اللغة العقلية للفلاسفة والصورة الحسية للعامة، وبثنائية الموضوع: الأشياء ذاتها للفلاسفة والرمز للجمهور. ولكن الفينومينولوجي هو الذي يحاول الأخذ بالطريقين معا لأنه لاتعارض حقيقي بينهما «هناك مساران يبحث كل منهما عن الآخر دائما، ويتقابلان ويبحثان عن بعضهما من جديد، وهما طريقا المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية، المعرفة العقلية والمعرفة عن طريق الوحي».

٣ ــ ولكن في الحقيقة هناك بعض الاعترافات الأخرى التي تدل على أن هوسرل يجد في العهد الجديد خاصة في الوصايا على الجبل، كما هو الحال عند برجسون ايضا ، ما يغنيه عن الفلسفة وعن التحليل الفينومينولوجي «أنظر إلى عهدي الجديد، إنه دائما على مكتبي ولكني لا أفتحه مطلقا لأنني أعلم أنني إذا شرعت في قراءته فإنه ينبغي عليّ أن أترك الفلسفة!» ومع أن هوسرل كان يحس احساسا جادا برسالته، وبأنه هو الذي أكمل المثالية الالمانية، وبأنه هو الذي انهى الشعور الأووبي الذي بدأه ديكارت، وقد كان هذا الاحساس حرّيا بأن يؤدي به إلى غرور الفيلسوف الذي تكتمل الحقيقة في عقله، فقد ظلّ متواضعا مؤمنا بالعهد الجديد وبأن عبارة من عبارات المسيح «ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك» قد تلخص الفينومينولوجيا كلها أو قد تغني عن الحقيقة نفسها. «منذ شبابي صارعت كل قوى الغرور، والآن قد انتصرت عليها، حتى غرور وظيفتي، واحترام طلبتي، واعجابهم بي، وبدونها لايستطيع أي استاذ أن يعمل، كنت أفضل قبل أن أموت الاتجاه إلى العهد الجديد كما فعل نيوتن وإلّا أقرأ شيئا سواه فما كان أجمل ذلك من أمسية». وبذلك يمكننا أن نقول بوضوح تام أن المثالية الترنسندنتالية بوجه خاص إنْ هي إلّا عود للوصايا على الجبل وجوهر الانجيل في الدعوة إلى اولوية الباطن على الظاهر، وأن الشوط الذي قطعه الفلاسفة المثاليون عبر عدة قرون قد طواه المسيح في الاصحاح الخامس من انجيل متى في غمضة عين. «بعد أن حققت رسالتي كفيلسوف كنت أودّ أن أكون حرا في أن أعمل لمعرفة نفسي لأنه لايمكن لانسان أن يعرف نفسه إن لم يقرأ الكتاب المقدس». وفضلا عن ذلك يؤمن هوسرل بالله ايمانا صوفيا أي ايمانا بسر لايمكن النفاذ إليه «الله خير، ولكن لايمكن النفاذ إليه، وهذا امتحان كبير لي». الله عند هوسرل هو القريب منه البعيد عنه على ما يقول الصوفية «إني أعلم أنه معي ولكن لا أشعر أنه قريب مني» بل لقد تحول هوسرل في أواخر حياته من اليهودية إلى المسيحية بل وإلى الكاثوليكية بوجه اخص، ولايعلم ذلك إلّا خلصاؤه وأحباؤه، كما قبل على يد تلميذه وصديقه الفيلسوف البولندي رومان انجاردن Roman Ingarden طقس العماد، وقد عبّر هوسرل في أيامه الأخيرة عن بعض المواجيد التي يعانيها الصوفية في لحظات جذبهم. فنحن نجد كثيراً من العبارات الرمزية المتناثرة تقترب من لغة النور التي يستعملها كبار الصوفية. فبعد أن قرأ الانجيل مرة جلس في الشمس وقال: «اليوم سطعت شمسان عليّ...» ثم أردف «من النور ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ثم إلى النور من جديد»، وكأن هوسرل قد عرف حكمة الاشراق ولغة النور والبرزخ. وقد ارتبطت لغة النور بلغة الكشف «لقد رأيت شيئاً رائعا... بسرعة أكتب..» ثم أخذ يملي. وفي أيامه الأخيرة كان ايمانه حاضرا دائما لاخوفا من الموت أو طمعا في حياة أفضل بل تعبيرا عن الأساس الديني المستتر وراء الفينومينولوجيا التي أراد لها أن تكون علما محكما. قال هوسرل لاحدى الراهبات التي أتت لزيارته في ايامه الأخيرة وقد راج المنهج الفينومينولوجي في الأوساط الدينية رواجاً كثيراً «آه، أتعشم أن تكوني حاضرة لحظة موتي، تقرئيني الانجيل بصوت عال أثناء دخولي الخلود». فقد انتابت هوسرل عدة مواجيد صوفية قد تكون آخرها الاحساس بالطمأنينة والغبطة. «ما أعظم يوم الجمعة المقدس، لقد غفر لنا المسيح جميعاً!».

ومع ذلك، يظل هوسرل مؤمنا بامكان الوصول إلى الحقيقة بالجهد البشري الخاص، وإنْ كان مؤمنا بها من قبلُ. صحيح أن الفضل الالهي هو حرية الله في أن يهب منْ يشاء ولكن «الانسان لايقترب من الله بالفضل، بل بمجهوداته الخاصة الدائمة»، وبذلك يكون المسيح هو رائد كل باحث عن الحقيقة، «يسير الناسك، وكل مسيح على طريق ضيق ومرتفع، يستطيع ان يقع بسهولة ولكنه أيضاً يمكنه أن يرتفع!».

وهكذا تدل أقوال هوسرل واعترافاته الأخيرة على أن الفينومينولوجيا نزعة صوفية في صياغة عقلية تعد بحق بمثابة حكمة الاشراق في الوعي الأوروبي، وتكون الفينومينولوجيا أحد الاتجاهات الروحية المعاصرة وريثة المثالية الترنسندنتالية التي هي بدورها وريثة الايمان التقليدي. لذلك يصرِّح هوسرل في آخر كتاب «أزمة العلوم الاوربية» مستهدفا اعطاء أوربا دفعة روحية جديدة قائلا: «إن لمحنة الوجود الاوربي مخرجين فقط: سقوط أوربا في غربتها عن معنى حياتها العقلي وسقوطها إلى درك العداء للروح والبربرية أو ولادة أوربا من جديد من روح الفلسفة من خلال بطولة العقل التي استطاعت القضاء نهائيا على الاتجاه الطبيعي. فلنكافح ضد حصر الأخطار باعتبارنا أوربيين طيبين في شجاعة لايتوانى كفاحها الدائم، ومن هذا الاحتراق الناتج عن العدم الذي يرتدّ إلى عدم الاعتقاد ونار الشك الخارقة في رسالة الغرب الانسانية، من رماد الجهد الكبير لفونكس(*) تبعث حياة داخلية، وتعود الروح كضمان لمستقبل كبير وطويل للانسانية.

حينئذ تكون الروح وحدها هي الخالدة!»

(*) فونكس Phoenix طائر خرافي كلما احترق بُعث من جديد من خلال الرماد.

ثامناً ـ أونامونو

أونامونو

والمسيحية المعاصرة*

من التصنيفات الشائعة للفلاسفة الوجوديين المعاصرين تصنيفهم بين وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة، يوضع في القسم الأول كيركجارد وجابريل مارسل وكارل ياسبرزوالوجوديون الروس: سولوفييف وشستوف وبردياييف، وكذلك الوجوديون الاسبان: أونامونو وأورتيجا أي جاسيه، ويوضع في القسم الثاني نيتشه، وهيدجر وميرلوبونتي وسارتر. وهذا التقسيم غير صحيح ولايطابق في كثير أو قليل قضايا الايمان والالحاد. فكيركجارد يرفض الايمان بالمسيحية الرسمية القائمة على الكنيسة وعلى الكتاب المقدس وعلى تراث القرون، وينكر الإله المتعارف عليه سلفا وهو الموجود المطلق الكامل الذي طالما أثبت الفلاسفة وجوده وصفاته عقلا، ولايعترف بالسر الذي هو موضوع الايمان التقليدي، ولايحفل بالعناية الإلهية أو بالفضل الالهي، ولايؤمن إلّا بالتناقض Paradoxe، فالايمان في نظره عار، موضوعه الفضيحة Scandale، أي أنه ايمان باللامعقول وبالعبث، فما يؤمن به كيركجارد لاتؤمن به المسيحية، وما تؤمن به المسيحية لايؤمن به كيركجارد. وجابريل مارسل على عكس كيركجارد، يؤمن بالسر الذي يتعدّى حدود العقل ومن ثم فإنه يطالب الانسان بأن يغرق في الاسطورة، وبأن يتقبل كل ما يقوله ويؤمن بكل العقائد التقليدية كما هي دون تفكير أو اعمال نظر، فيؤمن بخلود النفس، وبالحساب والعقاب، وبالجنة والنار، ويؤمن بالكنيسة بطقوسها ومؤسساتها، وبالطاعة والولاء لها. وهو الوحيد الذي ارتضى تسمية فلسفته «الوجودية المسيحية»، مع أن المسيحية دعوة للاخلاق لا وضع للعقائد، وايمان بالروح لا تبعية للتاريخ، وتأكيد للنظر والتأمل الذي يمحي أمامه كل سر، لذلك نجد الخارجين على الكنيسة منذ آريوس حتى لوثر أصدق ايمانا بالمسيحية ممن قبلوا المسيحية التاريخية الرسمية، «وعدو عاقل خير من صديق جاهل». أمّا كارل ياسبرز فإنه يؤمن بالتعالي والمفارقة

* الفكر المعاصر ـ العدد ٤٧ يناير سنة ١٩٦٩.

ـ مع أنه يؤمن بالمواقف الجدية ويجعل الانسان مفتوحا نحو المطلق ـ مع أن هذا المطلق مطلب انساني، أي أنه يؤمن ايمانا تقليديا باله السموات وهو العالم الذي بدأ حياته عالما. ويجعل قواعد الايمان ثلاثا: وجود الله، والرغبة في المطلق، وزوال العالم، ويؤمن بالعناية الالهية، ويدعو إلى الطقوس حتى أنه ليعد من أعمدة اللاهوت المعاصر، يعتمد اللاهوتيون عليه في تقريظهم لله ودفاعهم عن الايمان. وقد يكون نيتشه الذي انتهى إلى العدمية أقرب إلى الايمان منه في بحثه عن الله وفي تحليله للانسان وفي حكمه على التاريخ. وهذا ما يعترف به ياسبرز نفسه في «نيتشه والمسيحية» بأن نيتشه كان مسيحيا في هجومه على المسيحية، أي أن ايمان الآباء والاجداد ـ وهو ايمان ياسبرز ـ قد يكون أقرب إلى الوثنية والتبعية من ايمان الابناء حتى ولو اتسم بطابع الرفض المطلق. وأخيراً يؤمن الوجوديون الروس والاسبان بالروح المجردة المتعالية، وببقايا الأرثوذكسية التقليدية أو بالكاثوليكية الشائعة، فيؤمنون بالله الحاضر في كل زمان ومكان، وبسلطته المطلقة، وبعلمه المطلق، وبأولوية الروح على البدن، وبضرورة قهر المادة، أي يؤمنون بالمسيحية المانوية وثنائيتها المتصارعة بين النفس والبدن، بين الخير والشر بين الله والطبيعة، بين الروح والمادة. وقد يكون ماركس اصدق ايماناً بعد أن وضع الله في التاريخ، والنفس في البدن أي بعد أن أعاد للوحي فاعليته ولله وجوده. أمّا القسم الثاني الذي يعتبره التصنيف الشائع ممثلاً للوجودية الملحدة فإنه أقرب إلى الايمان ممن اعتبرهم هذا التصنيف ممثلي الوجودية المؤمنة. فنيتشه الذي يُعتبر في العقلية الشائعة دعامة الالحاد لكل تيارات التفكير المعاصر اعدى اعداء النفاق والزيف والازدواجية في حياة الانسان، وأكبر داعية للصراحة والصدق. لقد كشف عن الصلة بين التدين الشائع والنفاق وبين الأخلاق والطبقية. لذلك كان يعتبر نفسه عن حق المسيح، مسيح العصر الذي يريد أن يعيد الناس إلى صدق الوصايا على الجبل بعد أن اصبح الجميع فريسيين Pharisiens. أمّا ميرلوبونتي فهو يؤمن بالمفارقة، ولكنها مفارقة إلى الامام لا إلى أعلى كما يقول المتدينون، كما يؤمن بالحرية وباستقلال الوعي عن مظاهره الحسية، وهو الرافض لمعظم أخطاء العصر في العلوم الانسانية أعني الخلط بين الظاهرة النفسية ومظاهرها الجسمية، كما هو حادث في السيكوفيزيقا Psycho-physique أي أنه أعاد للانسان عالمه وعلمه واستقلاله عن علوم الحياة وعلم وظائف الأعضاء، وبتعبير ديني أقول إنه رفع الانسان من الأرض درجة وقرّبه إلى الله درجات، لا كما يفعل المتدينون التقليديون عندما يفصلون النفس عن البدن ويرجعون الأولى إلى الله والثاني إلى الأرض، أي أن تصور الملحدين للعالم ـ على ما يقول هذا التصنيف ـ اقرب إلى التصور الروحي من تصور المتدينين للعالم الذي هو أقرب إلى التصور المادي. أمّا هيدجر فإن تحليله لمظاهر النقص الانساني من هم، وحصر، وقلق، ويأس، يرجع إلى ايمانه اللاشعوري بالخطيئة الأولى. وإيمانه بالوجود نحو الموت ايمانا تقليديا بالفناء كما يتصوره الدين، فلا فرق في هذا الصدد إذنْ بين جابريل مارسل الذي يُعتبر مؤمنا وهيدجر الذي يُعتبر ملحداً. وأخيرا تبدو حرية سارتر خالقة للقيم، وكأنها الله نفسه الذي يؤلّه الناس سواه. فقد وضعت الحرية الانسانية لأول مرة تقريبا في تاريخ الفكر الانساني بعد بيلاج Pélage الوضع الصحيح وهو أن الحرية لاطرف لها ـ سواء كان الله أم الآخر ـ بل تتحقق في العالم، وتبدو في موقف. ويعترف سارتر نفسه صراحة في

«الكلمات» بأنه لو لم يوجد الدين لاخترعه هو، وبأنه بحث عن الخالق فأعطوه رئيسا كبيرا لذلك فضّل أن يكون أصيلا غاضبا. وبالرغم مما قد يثيره هذا التحليل من خلاف، فإن ذلك لاينفي أن قضية الايمان والالحاد من أصعب القضايا وأكثرها تعقيدا ليس فقط في التفكير المعاصر بل في التفكير الانساني كله، فمَنْ نظنه مؤمنا قد يكون ملحدا إنْ كان يؤمن بالطاغوت، ومَنْ نظنه ملحدا قد يكون مؤمنا إنْ كان الحاده اثباتا للحرية وتأكيدا لوجود الانسان في العالم. وبهذا المعنى قد يكون بسكال أكثر الحادا من سارتر، وقد يكون سارتر أكثر ايمانا من بسكال وفي ذلك يقول اونامونو نفسه: «إن الملحدين الحقيقيين هم المشتاقون حقا إلى الله»(احتضار المسيحية ص٥٥).

تصنيف جديد للوجودية:

ولكن يمكن تصنيف الفلاسفة الوجوديين ــ وبالتالي كل فلاسفة العصر ــ تصنيفاً آخر، خاصة بعد أن ظهرت ملامح العصر الحديث من التزام، ودخول المفكرين في معارك التحرر، ومساهمتهم في ثورات الشعوب. لذلك يمكن وضع جابريل مارسل، وكارل ياسبرز، وهيدجر، والفلاسفة الروس والاسبان في فريق تقليدي محافظ ووضع كيركجارد ونيتشه وميرلوبونتي وسارتر في فريق تقدمي، ثائر على الاوضاع، رافض لآلهة العصر، فجابريل مارسل وكارل ياسبرز يؤمنان بالمطلق على الطريقة الأمريكية، فالأول يستخدم الايمان لمهاجمته النظم الاشتراكية التي يراها قائمة على الالحاد! ويستخدم الله لاستعادة ما فقده النظام الرأسمالي من ثروات، ويكتب المقالات والكتب العديدة التي تندد بالنظم «التسلطية» وبالاتجاهات الجماعية المنكرة لحرية الفرد! ويدافع عن المدنية الغربية وعن التحضر، وعن حق الفرنسيين في الجزائر أثناء الثورة الجزائرية، ويطرب للانقلاب العسكري الذي قام به جنرالا الجيش الفرنسي سالان وماسو، ويندد بمساعدة مصر للثورة الجزائرية وبخطورة امدادها بالسلاح على الوجود المسيحي في حوض البحر الأبيض، البحيرة الأوربية الصرفة! ثم يجعل نفسه مروجاً لعقيدة التسلح الخلقي التي يدعو إليها بوكمان Buckman بعد ان افتقدت امريكا الايديولوجية وكلفته بأن يقيم واحدة على أعمدة أربعة: الحب، والطهارة، والايمان، والعدالة! أمّا كارل ياسبرز فإنه مؤمن أيضاً على الطريقة الامريكية، يجعل العالم كله يدور حول المانيا الغربية، مركز الحضارة الأوربية، محور التراث الانساني كله، ويرى أن دعامة ألمانيا الغربية أديناور الذي وضعها تحت سيطرة رأس المال الامريكي، والذي أفقدها استقلالها السياسي، والذي جعلها قاعدة من قواعد الاستعمار في أوربا. ويهاجم ياسبرز ألمانيا الشرقية عن تعصب يمني أعمى، ويندد بخطر القنبلة الذرية بعد أن اطمأن على امتلاك المعسكر الغربي لها. وفي ميدان الدراسات الدينية أخذ موقفا عدائيا بالنسبة لبولتمان واضع منهج تاريخ الصور الأدبية الذي يتابع نشأة النص الديني في شعور الجماعة الأولى Gemeinde وتصورها الأولي للعقائد، وبذلك أصبح ياسبرز زعيم المحافظين على العقائد وقدسيتها، وعلى بقاء الأساطير في الدين بعد أن حاول بولتمان القضاء عليها بمنهجه المعروف في القضاء على الأساطير. أمّا هيدجر فعلى الرغم من تعليقه الله بين السماء والأرض، وعدم فصله الحاسم في الموضوع، قبل تعيينه مديرا لجامعة فريبورج بعد أن عزل النظام النازي أستاذه هوسرل منها، وعبارة هيدجر المشهورة في الفوهرر

Führer على أنه حقيقة التاريخ موجودة في سجلات الجامعة، ودعوته للنظام داخل معسكرات الأسرى ما زالت مسموعة، ويروّج اليمين له حاليا في ألمانيا، كذلك بدأ اللاهوت في الاعتماد عليه. أمّا الفلاسفة الروس: سولوفييف، وشستوف وبرديائيف فإنهم وإنْ كانوا من أنصار الاتجاه السلافي Slavophile مثل دستويفسكي ومعظم الوطنيين الروس إلاّ أنهم، نظراً لتدينهم بالله «وبالمطلق» وبالروح، تركوا روسيا بعد ثورتها الاشتراكية، وعاشوا في الغرب، داعين لاتجاههم الروحي، باكين على التراث القديم، ومهاجمين التيارات المادية والالحادية، كما يفعل متدينو الغرب، وبذلك آثروا النكوص، وانعزلوا عن الثورة الروسية وهجروها بل وعادوها في كثير من الأحيان باسم الدين وباسم الله كما تفعل النظم الرأسمالية المتحالفة مع التدين التقليدي. وأخيراً يسير الفلاسفة الاسبان أونامونو وأورتيجا في نفس الاتجاه وهو الدعوة إلى الايمان الصوفي كما سنرى في عرضنا لاحتضار المسيحية عند أونامونو.

أمّا الفريق الثاني الداعي للثورة والتقدم والمهاجم للاوضاع القائمة والذي يتمثل فيه الرفض الفلسفي، وهو الفعل الفلسفي الأول على حد قول برجسون، فهوأقرب للايمان الفعلي حتى ولو دعا إلى الالحاد النظري. فكيركجارد يرفض التراث الكنسي الذي اختلط فيه كل شيء بكل شيء ويطالب بالامانة العلمية في التفكير الديني، ويرفض المرتزقة من الله وتجار العقائد، وأكلة الخبز، وطلاب المناصب، كما يدحض تواطؤ الدين مع السلطة. وإن لم تكن لكيركجارد مواقف سياسية واضحة ــ وبذلك يمتاز عليه ماركس من هذه الناحية ــ إلاّ أن دعوته للفرد ضد طغيان السلطة أو المذهب، وتأكيده للذاتية ضد افناء الآخرين لها وثورته على التفاهة تجعل منه ناقوسا للعصر. أما نيتشه فموقفه صريح وواضح في صراعه ضد النفاق والتدين الكاذب واخلاقية العبيد بالرغم مما يثير موقفه الايجابي في دعوته للانسان المتفوق وارادة القوة من بعض التساؤلات إذا ما استخدمت هذه الدعوة استخداما عنصريا. وأخيرا نجد الموقف أكثر صراحة عند ميرلوبونتي وسارتر في التزامهما بالاتجاه التقدمي علناً وبعد أنْ دخل الأخير في معارك التحرر الفكري والعقائدي وساند حركات التحرر بالرغم مما قد يشوب موقفه في بعض الأحيان من غموض والتباس ــ مثلما حدث بالنسبة للقضية الفلسطينية ــ وهو غموض يرجع في الحقيقة إلى قصورنا في الاعلام وإلى عدم توضيح قضايانا توضيحا كافيا وعدم عرضها عرضا نظريا سليما.

والآن ما هو موقف أونامونو من كل من الفريقين وماذا يقصد باحتضار المسيحية؟

(١) الجدل أم الصراع؟

مع أن معركة هيجل ـ كيركجارد قد انتهت منذ قرن تقريبا، إلاّ أن أونامونو يعيدها حية للأذهان، خاصة وانه يُعتبر كيركجارد اسبانيا بعد أن تتلمذ على المثاليين الألمان كما حدث لكيركجارد من قبل. وإذا كانت الحقيقة عند هيجل تظهر من خلال الجدل، إنْ لم يكن الجدل نفسه هو الحقيقة، فإنها تظهر عند كيركجارد وأونامونو من خلال الصراع، إنْ لم يكن الصراع هو الحقيقة نفسها. فالجدل عند هيجل ينتهي إلى المركب: الوجود والماهية ثم التصور، الكيف والكم

ثم المقدار، الوجود والعدم ثم الصيرورة.. الخ أمّا الصراع عند كيركجارد وأونامونو فلا ينتهي إلى مركب بين الطرفين بل يظل التعارض قائمًا بين العام والخاص، بين المطلق والنسبي، بين العقل والعاطفة، بين المذهب والفرد، وباختصار بين الفكر والوجود. فبقدر ما يوجد الانسان في الفكر يهرب الوجود منه، وبقدر ما يعيش في الوجود يستحيل عليه الفكر. والجدل عند هيجل يقوم على التوسّط فيتحول الموضوع إلى نقيضه بتوسط الآخر فيصبح آخرا، أمّا الصراع عند كيركجارد وأنامونو فإنه يقع بلا توسط بل ينقلب مباشرة من طرف إلى آخر، ينقلب الفرد من العقل للعاطفة، ومن الفكر إلى الوجود بعد أن يحتدم الصراع لأنه صراع بين الموت والحياة. والجدل عند هيجل يتم في التصورات التي تصبح في النهاية هي المجرد العيني ويصبح جدل التصورات هو عينه جدل الروح وجدل التاريخ، أمّا الصراع عند كيركجارد وأونامونو فيتحقق في الفرد نفسه بل وفي اللحظة، وبقدر ما ينفصل الفرد عن العقل من ناحية وعن التاريخ من ناحية أخرى، يتحقق فيه الصراع، وهكذا تعود معركة هيجل-كيركجارد من جديد ويصبح الانسان عند أونامونو هو الانسان المحتضر لا الانسان العاقل، فالاحتضار هو الصراع، صراع الموت مع الحياة، وبالتالي تصبح حقيقة المسيحية هذا الصراع نفسه ــ فالحياة على ما يقول بشا Bichat هي مجموعة الوظائف التي تقاوم الموت، وهو ما ذهب إليه داروين ايضا في الصراع من أجل البقاء. ويلتجىء أونامونو إلى الرمز الديني فيعتبر أن الموت قد دخل في البشرية بالخطيئة الأولى، ويرى أن الجريمة الانسانية الأولى ــ قتل قابيل لهابيل ــ قد حدثت طبقا للصراع، كما أن المسيح دعا إلى الصراع صراحة على غير ما يدّعي دعاة السكينة والخنوع. «إني جئت لالقي نارا على الارض وما أريد إلاّ اضرامها، ولي صبغة اصطبغ بها وما أشد تضايقي حتى تتم» (لوقا١٢: ٤٩). أمّا الذين ينعمون بالمسيحية، ويهنأون بالدين، وينعمون بالسكينة والرضا، ويظنون أنهم من المقربين المطيعين لله، ينتظرهم الثواب، فانهم لايعيشون الدين. ومَنْ يحاول تهدئة الشعور الديني بالتصورات والعقائد مثل بولس، وأوغسطين وبسكال فانه يقع حتما في جدل العواطف، لذلك ظل المسيح المحتضر في التراث الشعبي الاسباني أكثر حياة من المسيح المائت، ولقد صور ميكائيل انجلو المسيح المحتضر بين ذراعي أمه في تمثال التقوى La Pieta. خلاصة القول أن جوهر المسيحية وبالتالي جوهر الدين هو الصراع، فالراهبة في صراع وهي مَنْ يظنها الناس قد سكنت واطمأنت بمصيرها، فالصراع ميلاد جديد على ما يقول كيركجارد، ميلاد في الموت. وهنا يعارض أونامونو جميع الاتجاهات الدينية التي تتصور الدين على أنه تقوى كما هو الحال في مذهب القنوت Piètisme أو مذهب السكينة والرضا Quiètisme أو مذهب الطهارة Puritanisme ولكن الصراع عند أونامونو فردي محض، لايتحقق في التاريخ أو في المجتمع، وبذلك يكون ماركس مكملا لما تركه كيركجارد وأونامونو، بتحليله للصراع الطبقي داخل المجتمعات.

(٢) الشمول أم الفردية؟

إنّ كانت الفلسفة العقلية في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد استطاعت ان تعطينا المسيحية العقلية التي صاغها هيجل في مذهبه الشامل، فإن القرن العشرين رفض هذه النظرة الشاملة وآثر ارجاع المسيحية للفرد. يفرّق أونامونو بين المسيحية المذهبية Christianisme والمسيحية الفـردية Chrétiente، فـالأولى مثـل مـذهب هيجـل Hegelianisme أو مـذهب ارسطو Aristotelisme.. ولانستطيع ان نقـول الهيجـليـة الفردية Hegelianté أو الكانطية الفرديـة Kantianté لأن المسيحية هي وحدها القادرة على ان تصبح فردا. ثم يفرّق أونامونو بين هذه المسيحية الفردية وبين أن يصبح الفرد مسيحيا، ففي هذه المرحلة ينشأ الصراع، صراع الفرد مع نفسه، ويصبح الدين صراعا حتى الموت. وإذا كانت المذاهب الفلسفية لاتنشأ إلاّ بعد موت مؤسسيها فإن ذلك يدلّ على أنها ليست خبرة حية بل لاتوجد إلاّ بقدر ما يعتريها من موت وتقنين وتنظيم وادراج في التاريخ. أمّا المسيحية فقد كانت منذ نشأتها صراعا في حياة مَنْ اعتنقوها على الرغم مما حاوله بولس من تحويلها إلى عقائد ونظريات. أما آباء الكنيسة الذين يعتقدون بالمسيحية الرسمية المذهبية المقننة المنظمة فهم لايعيشون الدين. الدين كالموت. فردي تماما، يعيش الناس معا ولكنهم يموتون فرادى. وهذا هو برهان خلود النفس. فالخلود هو أن اعايش الآخرين الذين ماتت أجسادهم وبقيت تجاربهم حية (احتضار المسيحية ص٢٨). وقد حاولت المسيحية اثبات بعث الأجساد للصدوقيين، ولم تحاول اثبات خلود النفس على الطريقة الأفلاطونية للفريسيين، وذلك لأن بعث الأجساد فردي وهو أكثر دلالة من خلود النفس. فالخلود عام، والنفس عامة، وكلاهما من طبيعة واحدة. الخلود إذنْ عند أونامونو فردي يتم في البدن الذي يصارع الموت، والذي يخلق عملا أو يترك أثرا، وبذلك تظل الحياة في التاريخ، والتجارب في الأمم. وقد كان هذا هو تصور الخلود عند اليهود، خلود في التاريخ، وكان هذا هو تصور الله عند اليهود، إله في التاريخ، لم يكن يهوه Yahwé بل كان الشعب نفسه، لم يكن إلها متعالياً كما حدث بعد ذلك في المسيحية الأفلاطونية وفي التفكير الديني العام بل كان إلهاً حالاً في الأرض، وكان دفاعهم عن الأرض دفاعاً عن الله، ومن هنا نشأت رغبة اليهود في التكاثر والتناسل وفي التوسع وملء الارض، ولذلك يُعدّ ماركس أصدق من صوّر إله التوراة في جعله له حركة التاريخ. يطالب إذنْ أونامونو باعتناق الشخص لا أفكار الشخص، فلكي أكون بسكاليا ليس علـي أن أكون بسكال نفسه بلحمه ودمه. لايظهر الدين إذن من خلال الشمول بل من داخل الفرد، أو كما يقول كيركجارد ليس المهم أن أكون بل أن أصير مسيحيا، فـالوجـود المسيحي يعمّ الجميع ولكن يصير الفرد مسيحيا بشخصه وحياته وتجربته.

(٣) العقل أم الانفعال؟

إذا كان ديكارت قد قال من قبل «أنا أفكر فأنا إذن موجود» فإن أونامونو يردّ عليه قائلا «أنا أنفعل فأنا إذن موجود»، وأنا أنفعل تعني أنا أصارع، أنا احتضر، أي أنه يستمر فيما قاله

كيركجارد من قبل «أنا أفكر فأنا إذن غير موجود» أو «أنا موجود فأنا إذن لا أفكر». لقد كان العقل إله القرن السابع عشر، ثم اصبح الانفعال عند أونامونو إله القرن العشرين، وبذلك حوّل جميع موضوعات العقل واختصاصاته إلى الانفعال. فالشك الديكارتي شك منهجي مائت لاحياة فيه لأنه شك عقلي. أمّا شك أوغسطين أو شك الغزالي فهو صراع حي لأنه شك نفسي، قلق وانفعال. بل إن لفظ شك Dubitare يحتوى على نفس الأصل في الصفة Duo ومنها Dullam أي صراع. وإذا كان الشك ينتهي إلى يقين بعد واقعة الكوجيتو، فإن الصراع لاينتهي، فإذا انتهى سكنت الحياة نفسها، وإذا كان الشك يحدث في موضوعات، فإن الصراع يحدث في النفس، وإذا كان الشك يثبت وينفي فإن الصراع انتظار دائم دون اثبات أو نفي. إن العقل الذي يثبت أو ينفي لايتعدّى مرحلة الشك، والشك نقص في الرجولة، أمّا الانفعال أي الايمان فإنه فعل ارادة، ابن الرجولة. وقد اشتق لفظ الرجولة Virilité، من Vir وهو نفس الأصل في كلمة Virtus أي فضيلة. فالرجولة فضيلة. ولكي ينتقل الانسان من الشك إلى الايمان لابدّ ان ينتقل من العقل إلى الارادة، وهو ما عبّر عنه وليم جيمس في ارادة الاعتقاد، فالايمان فعل الارادة لا فعل العقل. وقد وضع شوبنهور الارادة في اعضاء الذكورة موحّدا بين الرغبة والارادة. لذلك يرفض أونامونو محاولة بسكال في البحث عن الأساس العقلي للايمان، أو البرهنة على الايمان برهانا عقليا جدليا، فالايمان حياة المؤمن نفسه، لايعرف الرهان، لان الرهان قائم على الاحتمال، والرهان قائم على الشك والشك تعقل شيء غامض، والايمان خلاف ذلك كله، الايمان ارادة، وعلى اقل تقدير الايمان ايحاء أو اقتناع أي شعور القلب بالله لا ادراك العقل له، إن رهان بسكال رهان نفعي محض، أراد به أن يكسب الناس للايمان، ولافرق بين بسكال في الخطوات وبين اعدائه الجزويت الذين هاجمهم في الريفيات. صحيح أن بسكال يعارض البراهين العقلية الأرسطية وغير الارسطية على وجود الله ولكنه قدم برهانا نفعيا لايقوم على العقل أو على القلب، والقلب ليس هو العقل أو العادة أو الوحي، بل هو هذه المأساة الداخلية في كل فرد يظهر فيه الفضل الالهي، ولايهم ايجاد حل للمأساة بل الذي يهم هو الصراع داخل هذه المأساة. ولذلك سمّى كتابه الخاطرات Les Pensées لا أفكار Les Idées لأن الأولى حديث الروح كما يقول أوغسطين والثانية مدركات العقل، والله يحي لايميت.

والايمان عند أونامونو لايقبل الحلول الوسط، إمّا إيمان أو عدم ايمان ولايتحقق في فعل أو في أخلاق، أو يتحول إلى معاملة وإلاّ أصبح ايمان الجزويت الذي حولوه إلى علم للحالات الفردية كما يقول الفقهاء. ويرفض أونامونو الحب العقلي الذي جعله سبينوزا من عمل الذهن، الحب الذي يمحو الضحك والبكاء، البهجة والحزن، الأنس والغربة، إنه حب الذين أضربوا عن الزواج مثل سبينوزا وكانط وبسكال، هؤلاء الذين لم يعرفوا في حياتهم المرأة، وإلاّ لعرفوا الحب كمعاناة وصراع، كايمان وأمل وعطاء على ما يقول أونامونو في «الانفعال التراجيدي بالحياة».

ولايكتفي أونامونو بعرض أفكاره عرضا نظريا لأنه لايعرض أفكارا بل يعبر عن انفعالات يصورها متحققة في النماذج البشرية سواء في الكتب المقدسة أم في واقعه المعاصر، ويختار شخصية

أبيشاج الشونامية (كتاب الملوك الأول، الاصحاح الأول)، الفتاة العذراء الجميلة التي أدخلت الدفء في فراش الملك داود بعد أن شاخ، وأمطرته بقبلاتها بعيداً عن المؤامرات السياسية التي كان يقوم بها سليمان ابن الخطيئة وأدونيا. إنها هي التي عرفت داود في احتقاره فالمعرفة اتحاد جسدي روحي يتولّد عنه أطفال جسدا وروحا. المعرفة اتحاد وتولد لا المعرفة العقلية. فالعقل هو الشائع عند كل الناس، عند الانسان العادي، والانسان العادي خرافة وخيال، ما أفقره. أمّا الحماس فهو طريق المعرفة بل المعرفة الالهية.

وينتهي أونامونو برفض عبارة ديكارت المشهورة في أول «مقال في المنهج» «إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، ويستبدل بها عبارة أخرى: «لايوجد الصراع إلاّ في الفرد، وقد كان موجودا عند ابيشاج الشونامية».

(٤) اللفظ أم المعنى؟

ومن مظاهر الصراع داخل المسيحية، الصراع بين الجسد والروح في اللغة، أي بين اللفظ والمعنى، وهو الصراع الفلسفي المشهور بين الحرف والروح. فأونامونو من أنصار الروح والمعنى، وكذلك كيركجارد وسبينوزا، والكاثوليكية المحافظة. فالوحي ليس هو الوحي المكتوب بل الوحي المعاش بالتجربة، أو هو قانون الحب المطبوع في القلب كما يقول سبينوزا، أو هو شهادة الروح الداخلية أو شهادة الروح القدسي كما تقول الكاثوليكية المحافظة. ومن ثم يتهم أونامونو البروتستانت بأنهم عبدة الحرف الذين يقدسون الكلمة المكتوبة لا الكملة المسموعة، فالكلمة المكتوبة موت والكلمة المسموعة حياة، الكلمة المكتوبة حبر على ورق والكلمة المسموعة هاتف حق. وكان من الطبيعي أن يعتمد أونامونو في ذلك على الانجيل الرابع الذي يعلي من شأن الكلمة (أي الروح) على الحرف واللفظ، وقد عاش المسيح مع تلامذته ولم يكتب شيئا كما عاش سقراط، فالتراث الحي أصدق من التراث المكتوب. فالروح القدس توحي بالمعنى. ويختار كاتب الوحي اللفظ والتصوير والصياغة كما يشاء، بل عليه أن يفهم ما توحي به الروح القدس حسب معتقداته وبيئته وثقافته ومستواه الفكري ومزاجه الطبيعي، فذلك كله لايضير الوحي شيئا من حيث هو حقيقة ومعنى، وهذا ما قاله صوفية المسلمين للفقهاء، إذْ أخذ الصوفية علمهم من الحي الذي لايموت بينما أخذ الفقهاء علمهم من ميت عن ميت، فيقول الصوفي: «عن قلبي عن ربي أنه قال،» ويقول المحدِّث: «عن فلان عن فلان عن فلان أنه قال». والوصول إلى الحبيب، والعيش معه، والأنس به، والقرب منه لهو أولى من الانعكاف على رسالة من الحبيب وهو الوحي المكتوب. لذلك أخطأ بولس عندما حوّل الوحي الحي إلى رسائل مكتوبة، إنه حواري الوثنيين وكلمة Paganus مشتقة من Pagus اي الفلاح، والفلاح هو رجل الحقل، وانسان الطبيعة لا رجل الحرف والأبجدية وعبد الكتاب. فالأميون هم عبدة الأبجدية لا الذين يجهلونها، وبذلك يكون الفلاح الأمي أقرب إلى المسيحية من كبير الأساقفة.

ولكن هذه الفكرة ـــ بالرغم من طرافتها، وصدقها، ومخاطبتها للتجربة الانسانية تقضي

بتاتا على النقد التاريخي الذي يقوم أساسا على دراسة النص، ومعرفة مصادره، وتتبع نشأته وتطوره، وتخلط بين التصوف والعلم، وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولي، ثم تأتي مهمة التفسير بعد ذلك لاحياء النص، خاصة وأن اللفظ مرتبط بالمعنى، والمعنى مرتبط بالشيء الذي يشير إليه كما يدل المعنى الاشتقاقي. مهمة علم النقد التاريخي إذنْ ضمان صحة الكتاب المقدس خاصة إذا كان قد مرّ بمرحلة شفوية كما هو الحال في الانجيل قبل ان يتحول إلى نص مكتوب، فلا يمكن ترك اللفظ للمعنى وإلاّ ضاع الوحي واختلط الامر. صحيح أن النص الديني نشأ من العقيدة ولم تنشأ العقيدة من النص، ولكن لو كان النص موجودا أولا كما هو الحال عند المسلمين لخرجت العقيدة منه. ويسير أونامونو في هذا الاتجاه حتى أنه لايرى أهمية المسيح التاريخي بقدر ما يهمه المسيح كما عاشه الناس. فالمسيحية هي التي خلقت المسيح، أي أنها تعتمد على طريقة الشعور بالمسيح، وبذلك يخلق دون كيشوت سرفنتيس، كما يخلق عطيل وماكبث وهاملت شكسبير. لايرى إذن أونامونو أي حرج في الاعتراف بنشأة العقائد المسيحية على هذا النحو، إذ خلق المجتمع المسيحي الأول كل العقائد المسيحية وتصوراتها للمسيح. وبذلك تنشأ الأسطورة . يحيا المجتمع الأول تجربة ثم يخلق منها موضوعاً. فالتجسد والخلاص والتثليث ، كل ذلك خلق من المجتمع المسيحي الأول الذي عاش التجربة ثم خلق منها موضوعات . ولقد كان لاو تسي Lao tse شيخاً فاضلاً في قريته قبل أن يصير إلهاً ، كما كان بوذا راهبا تقيا قبل أن يصير إلهاً. فالانسان هو صانع الأشياء عندما تخلق الجماعة الأولى العقائد، ويصبح الله عملية تأليه. بل إن لفظ الشخص Persona الذي يدل على الأقنوم في عقيدة التثليث هو ممثل المأساة أو الملهاة عند اليونان، أي أن الشخصية هي عمل يتحقق في التاريخ. ونحن لاندري مَنْ هو سقراط التاريخي بل نعلم سقراط كما صوّره لنا اكسينوفون أو أفلاطون أو أريستوفان. وعلى هذا النحو يموت الانسان بجسده وتبقى صورته في التاريخ، وهذا هو تصور أونامونو للخلود، ولو رأى بولس وأوغسطين وكالفن المسيح التاريخي لما آمنوا به! وهكذا يغرق أونامونو في الأسطورة ويترك العلم ويستنكر أن تستبدل الانسانية معجزات العلم بمعجزات الدين، ويعترف صراحة بايمانه بأساطير ما وراء القبر!

(٥) السياسة أم الدين؟

وبالرغم من التزام أونامونو بالقضايا الدينية للعصر فإنه لايزال يؤمن بالدين ايمانا تقليديا بوجود الله وخلود النفس مثل معاصريه من الفلاسفة الروس سولوفييف وشستوف وبردياييف. فهو يهاجم برنامج العمل الفرنسي سنة ١٩٠٣ الذي يجعل من الوطن قيمة مطلقة لأنه يرى «إن مملكتي ليست من هذا العالم» كما يقول المسيح، بل في عالم الخلود! فوطن المسيح ليس هذا العالم. كما يرفض الحركة المسيحية الاشتراكية البلجيكية، ويرى أن المسيحية لاصلة لها بالانظمة السياسية، ديمقراطية أو دكتاتورية، أو بالأنظمة الاقتصادية، اشتراكية أو رأسمالية. فالمسيحية عاجزة عن أن تحل مشاكل الفقر والغنى أو توزيع الثروات، فقد أتى المسيح إلى الأغنياء والفقراء، إلى العبيد والطغاة، إلى

المتهمين والجلادين. على السواء! لذلك يعادي أونامونو جميع الانظمة السياسية والاقتصادية للعصر، فيعادي البلشفية، ويناصر أعداء الثورة الروسية التي أتت لتخليص الفلاح من سيطرة الاقطاع، ويرى أن البلشفية قد استبدلت ماركس بالمسيح، ودستويفسكي ببولس، والاخوة كرامازوف بأعمال الرسل، فهو يرفض البلشفية لأنها اشتراكية علمية، والاشتراكية في رأيه دعوة خلقية باسم العدالة الاجتماعية وباسم الدين! بل يرفض كل محاولة للتقريب بين الكاثوليكية والاتجاهات العلمية كالوضعية مثلا، لأن الوضعية كالبلشفية اتجاه مادي نحو العالم، فالدين صراع أمّا الوضعية فلا حياة فيها، ويرفض أونامونو الاستشهاد في سبيل المبادىء السياسية لأن ذلك ايمان بالاصنام وهكذا ينظر أونامونو إلى الايديولوجية نظرة متطهرة ولايريد أن تختلط الروح الدينية بمادية العالم مع أن الكاثوليكية نظرة مادية للعالم، وكذلك كل تصور ديني يؤمن بالوقائع المادية وبالتاريخ المادي للعقائد.

تحتضر المسيحية إذنْ عندما تتحول إلى حياة اجتماعية أو إلى حركة سياسية أو مدنية. فالمسيحية لايمكن ايصالها للآخرين، شيء فردي محض. كما يستحيل أن يدخل الدين في سياسة الحزب أو في المعرفة الانسانية، في علم الاجتماع أو في علم الآثار. إذا تحول الدين إلى علم فإنه يتحول إلى موضوعية، والدين أقرب إلى التجربة الصوفية والأسطورة الشعبية، بل إن الدين ليستحيل أن يتحوّل إلى قانون أو تشريع وبذلك يصبح أوغسطين من عبدة الحرف باعتباره مشرّعاً، فالواجب والقانون عاطفتان دينيتان لاتدخلان في نطاق التشريع أو القانون، بل في مجال الفضل الإلهي. لذلك يرى أونامونو أن الله ليس وراء الخير والشر على حد تعبير نيتشه بل داخل الخير والشر، ويرفض الاتجاه الانساني عند اراسم Erasme الذي يعطي الانسان الحق في الدفاع عن نفسه أمام الله باسم العدالة وباسم القانون. إذْ يبقى الدين أساسا مصلحة الفرد لا مصلحة الجماعة، وإلاّ تحتضر المسيحية على مذبح الجماعة. ومجتمع المسيحية يتكون من مجموعة من الأفراد المنعزلين. لذلك يصبح أونامونو على النقيض من الجزويت الذين يرون الدين دخولا في العالم وولوجا فيه وانتشارا بين الناس، حتى ولو أدّى ذلك إلى التخلي عن حرفية المبادىء ما دامت الغاية تبرر الوسيلة. فالمسيحية عند أونامونو لاتقدم حلولا عملية وإلاّ تحولت إلى عملية اقتصادية محضة لاختصار المجهود. وهكذا يقصر أونامونو الدين على العبادات ويفصل منه المعاملات، ويراه علاقة بين الانسان والله لا بين الانسان والانسان، فمالقيصر لقيصر ومالله لله، ويتهم كل المحاولات لبعض المسيحيين اليساريين في الدعوة إلى الديمقراطية بأنها ديماجوجية دولية، ويتهم كل الاتجاهات الوطنية بأنها قد استبدلت الوطن بالله على عكس موريس بلوندل M. Blondel الذي يعتبر الوطن قيمة روحية والدفاع عنه واجبا مقدسا. وينتهي أونامونو إلى أن الديمقراطية المسيحية خرافة، والاشتراكية المسيحية خرافة. إن المسيح لم يتحدث عن الملكية الفردية اثباتا أو نفيا، وهو ليس ديمقراطيا أو جمهوريا أو ثوريا، بل كان انسانا، كان يهوديا ضد الاتجاهات الوطنية لبني قومه وضد الكهنة والفريسيين. وأخيرا يرفض أونامونو أن يتحوّل الدين إلى حضارة، فقد احتضرت المسيحية يوم أن تحولت إلى رومانية أو إلى مدنية غربية، على عكس ما يقول هيجل عندما لاتظهر الروح

إلاّ في حضارة. لقد طغت الوثنية الرومانية على الدين الجديد، وعلى الدين أن يرجع للمسيح. وعندما يهاجم أونامونو الاستعمار الاسباني في شمال أفريقيا فانه لايفعل ذلك حرصا على مصلحة الشعوب وثورة الجماهير بل رفضا لدخول الدين كعامل محرك سواءً لاستعمار الشعوب أو لتحريرها فالمسيحية فوق العمل والنظر، فوق الحرب والسلام، فوق الاستعمار والتحرر، المسيحية مجرد تجربة صوفية لاصلة لها بالأرض أو حتى بالسماء، وهكذا يصبح المثل الأعلى للمسيحي عند أونامونو هو الراهب، وليس الراهب هو مَنْ عزف عن الزواج فقط بل هو ابن الروح وأب الروح، يترك العمل اليدوي للبروليتاريا! يصبح الانسان على يدي أونامونو مسيحيا، ثم متوحّدا، ثم راهباً. ولقد كانت هذه الدعوة لفصل الدين عن الدولة في القرن العشرين في البلاد المسيحية دعوة تقدمية بعد ان استغل الدين لمصلحة الطبقات المتميزة من أمراء ونبلاء واشراف، ولتسكين الشعب وتهدئة الطبقات الفقيرة ووعدها بالسماء، وبعد أن دام التحالف بين الامبراطورية والبابوية طيلة عدة قرون، لذلك ظهرت الاتجاهات التقدمية في البلاد المسيحية معادية للدين، وهي أقرب إلى الوحي من الدين القائم حتى ولو كانت نظرية مادية، وهذا ما لم يستطع أونامونو ادراكه لذلك ناصر الدين التقليدي وعادى الثورة الاشتراكية في روسيا. ولقد شعر بذلك بنفسه عندما لاحظ انهيار الامبراطورية الرومانية التي كانت دعامة الدين الجديد ثم انهيار الامبراطورية البيزنطية، وظهور القوميات وبدء ثورات الشعوب ورغبتها في الاستقلال، حتى أصبح «الله هو الشعب» على ما يقول مازيني Mazzini، أو «ثورة الجماهير» على ما يقول اورتيجا.

(٦) الديكتاتورية والدين:

كتب أونامونو «احتضار المسيحية» في باريس بعد نفيه من وطنه اسبانيا إلى جزيرة فوير تفنتورا واعتكف فيها مدة بعيداً عن وطنه وأسرته، فالوطن يحتضر عندما تتصارع فيه قوتان: القوة الوطنية والقوة العسكرية، تعتمد الأولى على الشعب والثانية على الله، تعبّر الأولى عن الجماعة والثانية عن حكم الفرد المطلق، الأولى قوة الجمهوريين والثانية قوة الملكيين.

وتبدو الصلة بين الدكتاتورية والدين في عقيدة العصمة البابوية، فقد صاغ الجزويت هذه العقيدة، وهي عقيدة عسكرية، ظهرت داخل فرقة عسكرية أسسها عسكري سابق، هو القديس اغناطيوس اللويلي Saint Ignace de Loyla بعد أن فشل في الحرب، وحوّل فشله إلى انتصار بعقيدة جديدة، فأمر بالسمع والطاعة، والولاء المطلق على درجات ثلاث: الأولى تنفيذ الأمر تنفيذا أعمى، وهذه الطاعة ليست فضيلة لأنها طاعة العبد لسيده والثانية، أنْ يجعل من ارادته وسيلة لتحقيق ارادة السيد بحيث لايتفق معه في الارادة فحسب بل في الرغبة أيضا، وهي الطاعة عندما تجمع السيد والعبد مصلحة واحدة. والثالثة هي الاتفاق في الحكم وليس في الارادة أو في الرغبة فحسب، وهي الطاعة عند اتفاق الآمر مع المأمور على وجهة النظر، وكأن كليهما يحسنان صنعا، يأخذ الدكتاتور صفة الله، ويكوّن مع حاشيته جماعة مغلقة تأمر وتنهي، وتحكم بما تشاء، وتلغي حرية الأفراد، وهي معركة قديمة قادها لوثر من قبل في حرية المسيحي وفي رفضه

جميع صور التسلطية الدينية الرومانية.

ويتصوّر أونامونو التقدم، تقدما إلى أعلى لا إلى الأمام، فالوحي يأتي في اللحظة، يهبط على الانسان كضربة من ضربات الفضل الإلهي، ولايسير في التاريخ. فالتاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لاتقدم فيه، فالتقدم إذنْ في رأي أونامونو قيمة مدنية لاقيمة دينية، لايوجد في الدين ولا في القداسة، ولايستطيع ان يخلص البشر، وليس هو طريق الروح إلى الله، التقدم هو تخليد اللحظة. حتى ينفتح الخلود إلى أسفل ويفتح الانسان فاه رعباً ودهشة متطلعاً إلى السماء. وقد كان التقدم في التوراة هو الله على الأرض، فقد كشف الله عن نفسه في التوراة وكأنه مشروع الانسانية السائرة نحو الاكتمال على ما يقول لسنج في «تربية الجنس البشري»، وكما ظهر بصورة واضحة عند هيجل في فلسفة التاريخ وعند ماركس في تطور المجتمعات. التقدم إذنْ الذي ينحو نحو المفارقة إلى أعلى، أي التقدم بالمعنى الصوفي من الانسان إلى الله، هو الذي يعطي الدين الطابع الدكتاتوري، لأنه تقدم رأسي تتحدد فيه الصلة بين الانسان والله، صلة المأمور بالآمر، أو صلة الآمر بالمأمور، أمّا التقدم التاريخي من الماضي إلى المستقبل، اي التقدم الأفقي من الوراء إلى الأمام ــ أو من الأمام إلى الوراء وبذلك يكون النكوص ــ فهو التقدم الذي به يتحرر الانسان من سيطرة الآمر سواء أكان هو الانسان أم خليفة الله في الأرض، وهو التقدم الذي درسته فلسفات التاريخ في القرن الثامن عشر عند فيكو، وكوندرسيه، وتورجو، والتاسع عشر عند هيجل وماركس وأوجست كونت، لذلك كان هذا التقدم أقرب إلى ماهية التفكير الديني، كما هو واضح في تطور الوحي في التاريخ، من التقدم الديني الصوفي عند أونامونو الذي عنه تنشأ الديكتاتورية والذي يسميه القديس بونافنتير «طريق الروح إلى الله». صحيح أن أونامونو يؤمن بغائية التاريخ المقدس ولكن هذه الغائية تتجاوز الانسانية وتقذف بالانسان خارجها، أي انها غائية رأسية، لاغائية أفقية للتاريخ تحريرا للطبقات المستغلة أو تحقيقا لغاية على الأرض كما هو الحال عند ماركس وهيجل.

وعندما يهاجم أونامونو النظم التسلطية فإنه يعتبرها النظم الشمولية ويقصد بها النظم الاشتراكية التي تلغي حرية الفرد، ولكن هذه النظم في الحقيقة قد وضعت للحد من سيطرة الفرد على الفرد ولمنع استغلال الفرد للفرد. والحقيقة أن دعوة أونامونو إلى الفردية المطلقة بغض النظر عن الجماعة هي التي تؤدي إلى الدكتاتورية، فقد أعطى أونامونو الفرد جميع الصفات التي تجعل منه إله العالم، فبقدر ما يوجد يّمحي الآخرون، وبقدر ما يوجد الآخرون يّمحي هو. فالفرد عند أونامونو خليفة الله في الأرض، لايرى إلاّ نفسه، ولايدور إلاّ حول نفسه، هو مركز الكون، مسيّر السحاب، ومنزل المطر، ومقدّر الرزق. صحيح أن الدعوة للفرد في مدينة حكمتها الآلهة يعيد من التوازن بين الانسان وبين ما يخلق، ولكن الدعوة للجماعة لاتقل أهمية في عالم يسوده استغلال الفرد للفرد. صحيح ان الدعوة للفرد في نظام تسلطي فردي قد تشعر باقي الأفراد بفرديتهم، ولكنها قد تقوّي من عبادة الفرد المتسلط. وعلى أية حال لاتقوم النظم الاشتراكية على دكتاتورية الجماعة كما يقول أونامونو وجابريل مارسل، ولكن تقوم الدكتاتورية على سلطة الفرد المطلق عندما

يصبح الفرد الأوحد.

وأخيراً يستعيد أونامونو جدل السيد والعبد الذي قرره هيجل من قبل، ويرى أن وجود العبد هو سبب وجود السيد (احتضار المسيحية ص٢٩)، فإذا تخلى العبد عن حريته نشأ الدكتاتور، وبالتالي لاينشأ الدكتاتور ثم يحوّل الناس عبيدا، بل يرضى الانسان ان يكون عبداً ثم ينشأ الدكتاتور، فالمستضعفون هم سبب ظهور الطغاة، والذين يتخلون عن حرياتهم هم الذين يفسحون المجال بالضرورة لظهور الدكتاتور ولقد قرر هيجل من قبل أن السيد هو سبب وجود العبد بتحويله له موجودا طبيعيا ثم يثور العبد ويجعل سيده عبدا له، فيصبح العبد سيدا والسيد عبدا، وهكذا يستمر الجدل بين السيد والعبد. إلا أن أونامونو يجعل العبد سبب وجود السيد أي أنه يجعل حركة الجدل من طرف واحد.

من هذا العرض لتصور أونامونو لاحتضار المسيحية نجد أنه يشير إلى أخصب فترتين في الشعور الأوربي: الفلسفة العقلية التي بدأها ديكارت حتى كانط وهيجل والفلسفة الوجودية المعاصرة التي بدأها كيركجارد حتى أونامونو. وبذلك يكون الصراع في الحقيقة ليس داخل المسيحية وحدها بين الجدل والصراع، بين العقل والانفعال، بين الشمول والفردية، بين اللفظ والمعنى بين السياسة والدين كما رأينا بل داخل الشعور الأوربي نفسه، وهذا ما أحسّ به الفلاسفة المعاصرون أنفسهم عندما اتخذ كل منهم فيلسوفا عقليا عدوا له: كيركجارد ضد هيجل، ماركس ضد هيجل، برجسون ضد كانط، شيلر ضد كانط، هوسرل ضد ديكارت (أو مكملا له).. الخ. وتكون مقارنة «فلسفة التنوير مع فلسفة الوجود» عملا فلسفيا رائعا لدراسة هاتين اللحظتين في الشعور الأوربي، كما فعل كاسيرر في دراسته الممتازة «فلسفة عصر التنوير». فإذا كان بروميثيوس هو رمز فلسفة عصر التنوير، نصير الانسان والعلم والمعرفة حتى ولو حكمت عليه الآلهة ووضعته في الأغلال فإن دون كيشوت كما يتصوره أونامونو هو رمز العصر الحديث، الفارس الذي يعيش حياته بعواطفه وانفعالاته ووجدانه حتى ولو كان قائما بمعركة وهمية وخاسرا في النهاية. ولكن اورتيجا سيحاول أن يعيد أونامونو إلى الأرض من جديد، وأن يضع الفرد في الجماعة، والحميّة الدينية في الثورة، وهو ما قام به بالفعل في «ثورة الجماهير».

تاسعاً ــ كارل ياسبرز

١ ــ وداع الفيلسوف، كارل ياسبرز يرثي نفسه

يخلّد كل فيلسوف ذكراه بالطريقة التي يراها . فهناك مَنْ يكتب حياته بنفسه كما فعل ياسبرز وبردياثيف بكتابة سيرتهما الذاتية، وهناك من يترك يوميات تفيض بتأملاته المستمرة مثل كيركجارد وأميل وجابريل مارسل، وهناك مَنْ يترك وراءه رسائله لتكشف عن حياته الباطنية مثل هيجل وهيلدرلن وجوته وهناك مَنْ يرى في أعماله الفلسفية نفسها طريقا للخلود حرصا منه على ألاّ يترك وراءه إلاّ أعمالا فنية متكاملة كما فعل برجسون عندما حرق يومياته ومراسلاته وكل وثيقة لم تتحول بعد إلى عمل فني كامل.

كتب ياسبرز ثلاث سير ذاتية له. الأولى سنة ١٩٤١ بعنوان «حول فلسفتي» تتركّز حول فكره وأعماله، والثانية سنة ١٩٥١ بعنوان «في طريق الفلسفة» تتحدث عن أهم الشخصيات التي أثّرت في صاحب السيرة، والثالثة سنة ١٩٥٣ بعنوان «سيرة ذاتية فلسفية» وهي أكمل السير عن شيخوخته وذلك لأن ياسبرز قد شعر بأن حياته قد انتهت وإنْ كان مازال قادراً على العمل والانتاج بعد أن تحددت معالم فلسفته خاصة وأنه لم ينشر في الستينات على ما نعلم ــ إلاّ جزءاً واحدا من تاريخ الفلسفة العام الذي كان يزمع كتابته ، بعنوان «الفلاسفة الكبار» سنة ١٩٥٦، ودراسة عن مشكلة العصر بعنوان «القنبلة الذرية ومستقبل الانسانية» سنة ١٩٥٨ وكذلك دراسة عن المشكلة الألمانية بعنوان «الحرية والوحدة» سنة ١٩٦٠ (وهي مجموعة من المقالات التي نشرت من قبل في جريدة Die Zeit الالمانية). لقد رثى ياسبرز نفسه قبل أن ينعيه لنا العالم الفلسفي في أبريل الماضي.

* الفكر المعاصر، يوليو ١٩٦٩، العدد ٥٣.

(١) الطالب الشاب:

ولد كارل ياسبرز في ٢٣ فبراير سنة ١٨٨٣ في أولدنبرج قريبا من بحر الشمال، وينحدر أبوه (١٨٥٠-١٩٤٠) من عائلة تجار ومزارعين، وكان محافظا ثم مديرا لأحد البنوك. أخذ عنه ياسبرز العقل والتفاني في العمل. وتنحدر أمه (١٨٦٢-١٩٤١) من عائلة مزارعين وأخذ عنها الحماسة والشجاعة وقد عوده أبوه على المناقشة الحرة والاقتناع لذلك كان كثيرا ما يتشاجر وهو في المدرسة الثانوية مع أستاذه رافضا الطاعة العمياء له، فعُرف بالمشاكسة خاصة بعد رفضه الاشتراك في الجمعيات الطلابية المؤسسة على الطبقات الاجتماعية لا على تقاليد الصداقة الحرة.

قرأ اسبينوزا وهو في سن السابعة عشرة وتشبّع به ويقول «وفي ضيق وحدتي في هذه السنوات الدراسية قرأت سبينوزا ووجدت عزائي في شعوري بالعالم في جملته شعورا فلسفيا وقد تم ذلك بفضله وفي قراءتي كلمة «الحذر» وأن أجعلها قاعدة حياتي». ولكنه بعد أن أتم الدراسة الثانوية لم يشعر بأن الفلسفة ستكون مهنة له، فشرع في دراسة القانون كي يصبح محاميا ولاينعزل عن ا لحياة العملية ولكنه وجد القانون مجموعة من المجردات تطغى على الواقع الاجتماعي الحي فتركه للشعر والفن والمسرح والجغرافيا منوعا اهتماماته شقيا بهذا التشتت، سعيدا بهذا التنوع خاصة في الميدان الفني، وجد نفسه في الطبيعة والفن والشعر والعلم أي وجد فيها ما افتقده عند الآخرين وفي الحياة العامة التي يسودها الكذب والخداع ووجد فيها الانسجام الداخلي مع نفسه وزادت متعته بها في رحلاته إلى الشمال وإلى الجنوب (روما، المدينة الخالدة). ولكنه كان وحيدا في العالم ينقصه البشر. لذلك قرر سنة ١٩٠٢ وهو في سلزماريا (وهي القرية التي حدث فيها لنيتشه حالة الجذب الصوفي) ترك القانون ودراسة الطب أو علم النفس المرضي والدخول في السلك الجامعي كي يصبح مثل كربلان (عالم من علماء النفس المرضي) في هيدلبرج. التجأ إلى الطب ليكشف الواقع الانساني خاصة بعد أن وجد في نفسه ميلا له من خلال رحلاته وبحثه عن الآثار في المدن والأعمال الفنية، وكان اتجاهه نحو الواقع الحي أكثر من اتجاهه نحو الواقع المصمت: وأصبحت مشكلته الرئيسية هي «الحياة». حاول أن يعرفها من الفلسفة ولكنه اشمأز من أساتذتها فلم يحرك أحد منهم فيه شيئا إلاّ تيودورليبس في جامعة منشن (بصرف النظر عن نظرياته في خداع البعض).

وكان ياسبرز ضعيف البنية، وكان يعاني منذ صغره من الربو وهبوط القلب وكثيراً ما بكى لأنه لايستطيع ان يجري في الغابة مع اصدقائه، وكان يظن أن حياته ستنتهي في الثلاثين، فأخذ يفكر في العلاج ومناهجه، ونظّم وقته وعمله تبعا لمقتضيات صحته وبذلك حُرِم من مرح الشباب ومن الرياضة البدنية. وقد نظم قراءاته بحيث يستطيع ان يدرك الأشياء الجوهرية، كما اضطر إلى عدم الحركة والتنقل وتضييق علاقاته الاجتماعية حتى اتهم بالانعزالية والغرور، وقد يُقال ان فلسفته في الاتصال Communication إنْ هي إلاّ رد فعل على حالته هذه. وفي هذه الفترة لم يكن له إلاّ صديق واحد (فريتز تسورلوي) مات شابا. وفي هذا الجو من العزلة والسوداوية عرف جرترودماير

شقيقة أحد زملائه بالجامعة فرأى فيها الهدوء والصفاء فأحبها وتزوجها سنة ١٩١٠ ولكن حياته ظلت رتيبة هادئة لم يعرف الخبرات الانفعالية الشديدة مثل نيتشه وكيركجارد، لذلك ظل طيلة حياته المفكر الهادىء والفيلسوف التقي (وإنْ لم يكن قد مارس الشعائر والطقوس منذ الصغر).

(٢) الطبيب النفسي:

انهى ياسبرز دراسته في الطب سنة ١٩٠٨ بعد أن أمضى بعض الفصول الدراسية في برلين ومنشن وأصبح طبيبا سنة ١٩٠٩ ثم معيدا متطوعا في العيادة النفسية في جامعة هيدلبرج. وأخذ دورة تدريبية في الأمراض العصبية. وفي هذه الفترة لم يكتشف الطب فحسب بل اكتشف علم الاجتماع والقانون والتربية العلاجية. وأعجب ياسبرز برئيس العيادة نيسل الذاتي الذي كان يوجهه لنفسه ولابحاثه في علم خلايا المخ واكتشافه مع التهيمر Altheimer وظائف الطبقة القشرية لمخ المشلول ولبعده عن مبدأ جريزنجر Griesinger القائل بأن المرضى العقليين هم مرضى المخ. بدأ ياسبرز في تنويع قراءاته في جميع الميادين حتى يستطيع اعطاء وجهة نظر شاملة على واقع المريض الانساني وهو الطريق الذي سيسلكه بعد ذلك في الابحاث المشتركة التي قام بها مع زملائه من واقع ملفات المرضى.

بدأ ياسبرز أبحاثه الاولى على المقاييس واستفاد من جهاز ر. كلنجاوزن لقياس الحد الأقصى والحد الأدنى لضغط الدم. وقام بعدة بحوث لم تنشر عن ضغط الدم في الأوردة كما قام بعدة تجارب لحساب هيئات التأمين أمام القضاء وفي العيادة النفسية للطلبة. واستمر في الاطلاع على ملفات المرضى والتفكير على مناهج زملائه في العلاج الطبي والنفسى. وكان معظم الاطباء يتبعون منهج كربلان الذي وجه دراسات معيديه نحو موضوعين: الضعف العقلي (الذي سُمي فيها بعد الفصام وأمراض الحصر والانهيار النفسي). وكان الجميع يناقشون موضوع «وحدة المريض» مع التمييز بين مراحل الحياة التي تساعد على نمو الانسان الطبيعي وبين العمليات التي تسبب له تغييرا جذريا في حياته. وكان الغائب في هذا الوقت علاج الامراض النفسية بالطب البدني ولم يكن هناك اثر لفرويد إلاّ على عدد قليل، فقد كان الجميع يرون محاولاته عقيمة ليس لها أية قيمة علمية، وكانت تجارب كربلان تسير في نفس تيار فونت القديم (منحنى العمل في التعب والراحة والأثر النفسي للأدوية).. ولكن هذه المحاولات لم تنجح في علاج المرضى العقليين، وعلى أكثر تقدير كان يتم علاجهم عن طريق العمل والهواية لتنظيم حياة المريض دون تغييرها. بدأ ياسبرز في عيادة نيسل مع زملائه في ادخال العالم الانساني سواء في معاملة المرضى أو في اعتبار موقف المريض كله، وأصبحت البحوث الاجتماعية والقانونية جزءا لايتجزأ من البحوث الطبية. وفي نفس الوقت رأى ياسبرز أن تاريخ علم النفس المرضي حتى الآن كان مجرد تحصيل حاصل بعد أن حاولت معظم مدارسه وضع الوقائع الانسانية في قوالب فارغة لامعنى لها. بدأ ياسبرز في التفكير على هذه الوقائع نفسها وطالب بأن يتعلم الطبيب النفسي أيضاً كيف يفكر لأنه لايتعامل مع البدن بل مع الانسان. وبذلك ترك ياسبرز مبدأ جريزنجر «الأمراض العقلية هي

أمراض المخ» إلى مبدأ شوله «الأمراض العقلية هي أمراض الشخصية» وأدخل الطب في العلوم الانسانية، والعلوم الانسانية في الطب، فاضطرابات الكلام نجد حلا لها عند الطبيب واللغوي على السواء.

وقد نشر ياسبرز في ذلك الوقت بعض الدراسات عن «الغربة والجريمة»، وهذاء الغيرة، مناهج مقاييس الذكاء وفكرة الجنون، تحليل خداع الحواس، وخداع الحواس، والاتجاهات الفينومينولوجية في علم النفس المرضي، وصلات العلّية والفهم بين المصير والذهان في الجنون المبكر، وبعض المظاهر البدنية للشعور، ثم وضع ذلك كله في عمله الرئيسي الأول على النفس المرضي العام الذي صدر سنة ١٩١٣ (صدرت الطبعة الثانية منه مزيدة ومنقحة سنة ١٩٤٦، وفصله منها عن المنهج سنة ١٩٥٤).

وقد تأثر ياسبرز في دراساته الأولى هذه بفيلسوفين: الأول هوسرل وفكرته في علم النفس الوصفي الذي سماه فيما بعد الفينومينولوجيا Phénoménologie رفضها ياسبرز بعد ذلك عندما تحولت إلى نظرية في الوجود وذلك بعد أن درس ياسبرز وقائع المريض وكأنها تجارب حية في شعوره، أي أنه استعمل الفينومينولوجيا منهجا للبحث وليس مذهبا فلسفياً لأنه رأى جوانب كثيرة من فلسفة هوسرل لا أهمية لها. وقد أعجب هوسرل بياسبرز بعد أن قرأ له دراسته عن خداع الحواس ودعاه إلى فريبورج واعتبره أحد تلاميذه. وعندما سأله ياسبرز عن الفينومينولوجيا «لأنه لايراها بوضوح تام» أجابه هوسرل: «أنت تقوم بها في دراساتك ولست بحاجة لأن تعرفها لأنك تطبقها تماما. ليس عليك إلاّ أن تستمر». والثاني دلتاي وقد أخذ منه ياسبرز علم النفس الوصفي والتحليلي الذي سماه ياسبرز فيما بعد علم النفس القائم على الفهم Psychologic Compréhensive وبالتالي رفض ياسبرز علم النفس الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر الذي رفضه معظم الفلاسفة المعاصرون (برنتانو، دلتاي، هوسرل، برجسون، ميرلوبونتي، سارتر) الذي أراد جعل علم النفس علما طبيعيا كما رفض بقايا علم النفس العقلي من مخلفات فولف الغارق في النظريات. انتهى ياسبرز إلى أن الانسان كل لايتجزأ يندّ عن الموضوعية العلمية واقام منهجه على مبادىء أربعة:

١ ــ زيادة المعلومات.
٢ ــ تصنيفها حسب المناهج التي تسمح بتفسيرها.
٣ ــ فهم القدر الكافي منها.
٤ ــ توضيح الوقائع.

ولم يكتف ياسبرز باتباع مناهج العلاج النفسي القائمة على الايحاء (في حالة التنويم أو في اليقظة) أو على التطهير (التعرية الذاتية للمريض والاسترسال في الكشف عن خبراته) أو على التدريب (البدني أو النفسي بالتركيز على الذات) أو على التربية (اعادة تكييف المريض مع البيئة) بل اعتمد على الشخصية كلها أي على (الاتصال الوجودي) بين الطبيب والمريض، فيكشف

الطبيب عن معلوماته للمريض ويخاطب ارادته ويحاول أن «يضيء وجوده» أي أن يدخل البناء النفسي في شخصيته وارجاع الشخصية كلها إلى الحياة الطبيعية. وبالرغم من نقص الأساس النظري عند ياسبرز في هذه الفترة إلاّ أنه احتفظ بهذه التجربة وظل قريبا من الواقع الملموس. وقد قام ياسبرز أيضا ببعض الدراسات التطبيقية سنة ١٩٢٠ لبعض الحالات المشهورة مثل الكاتب المسرحي ستريندبرج (١٨٤٩-١٩١٢) والرسام فان جوخ (١٨٥٣-١٨٩٠) والصوفي سويدنبرج (١٦٨٨-١٧٧٢) والشاعر هيلدرلين (١٧٧٠-١٨٤٣) ونشر هذه الدراسات الأربع سنة ١٩٢٢ ثم النبي حزقيال وتفسير نبوته على أنها مجموعة من الأمراض النفسية (خداع الحواس، النوبات العصبية.. الخ) سنة ١٩٤٧. وجاء نقد زملائه له قاسيا (لادخاله الفينومينولوجيا في العلاج النفسي) وعدائيا مرة (لرفضه كل نظرية سابقة وهذا من شأنه هدم العلم والوقوع في النسبية العلمية) ومرحباً مرة ثالثة (لمحاولاتها اضاءة الوجود الانساني). وناقش ياسبرز أخيرا رسالته في علم النفس في كلية الآداب بجامعة منشن عند ماكس فيبر وكولبه وتمت المناقشة بالفعل أمام فوندلباند سنة ١٩١٣ نظرا لاشتغال استاذه نسل ورفض ياسبرز ترك جامعة هيدلبرج. وبذلك انتقل ياسبرز من العيادات النفسية بكليات الطب إلى اقسام الفلسفة وعلم النفس بكليات الآداب، وقد دُعي بعد ذلك للاشراف على معهد الدراسات النفسية في مينشن ولكن صحته لم تتحمل مهام التدريس والمعهد والعيادة التي يزمع انشاؤها وآثر البقاء في الفلسفة ودراسة علم النفس من خلالها.

(٣) عالم النفس:

بدأ ياسبرز محاضراته في الجامعة في علم النفس الشخصية والقدرات، وعلم النفس التجريبي، وعلم نفس الحواس، وقام بدراسات عن الذاكرة والتعب، وبدأ بتفسير كل شيء بعلم النفس ما دامت النفس على حد قول أرسطو هي كل شيء، ولم يقتصر على علم النفس القائم على الفهم المعروف في هيدلبرج عن فوندلباند وريكرت بل وسّع علم النفس حتى شمل العلوم الاجتماعية والخلقية، كما حاضر في علم النفس الاجتماعي وعلم نفس الشعوب وعلم النفس الديني ثم نشر سنة ١٩١٩ «علم نفس تصورات العالم» يحاول فيه تفسير المذاهب الفلسفية تفسيرا نفسيا كما فعل دلتاي من قبل في «فلسفة تصورات العالم» بارجاع المذاهب الفلسفية إلى أصلها في الحياة وهي المحاولات التي أدانها هوسرل في «الفلسفة كعلم محكم». انتقل ياسبرز إذن من علم النفس إلى الفلسفة وبدأ التركيز على الانسان وبوجه خاص على الفرد وبوجه أخص على مسؤوليته في اصدار القرارات.. كانت مهمة الفلسفة لديه هي البحث عن الوجود الأصيل الذي يحمل رسالة (دون أن يكون نبيا)، وكانت هذه الأفكار بمثابة تأصيل نظري لعمله الأول «علم النفس المرضي العام» وقد ساعدت الظروف بعد الحرب العالمية الأولى على التفكير في مصير الانسان ووضعه في العالم والمواقف المحددة التي لايستطيع التنصل منها (الموت، الألم، الصدفة، الخطأ) والحرية، وخلق الذات بالذات والحب وكل الموضوعات التي سُميت فيها بعد «فلسفة الوجود». أو التي كوّنت الجزء الثاني من «فلسفة» Philosophie بعنوان «إنارة الوجود».

وفي نفس الوقت الذي تعرّف فيه على ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) الذي كان بالنسبة له نموذج الفكر والرجل الذي تأثر به ياسبرز في ادخاله الأبنية الاجتماعية والدينية في تفسير الواقع الانساني بدأ صراعه مع ريكرت الذي خلف فوندلباند في كرسي الفلسفة سنة ١٩١٦ والذي ظل زميلا لياسبرز حتى سنة ١٩٣٦ وكان ياسبرز في ذلك الوقت مدرسا لعلم النفس قبل أن يصبح استاذا سنة ١٩٢٢ خلفا لارنست ماير (بعد ان رفض عروض جامعتي جريسفالدوكيل). كانت مدرسة فوندلباند وريكرت تفرّق بين الفلسفة وعلم النفس على عكس ما كان يفعله ياسبرز، وأراد ريكرت تحويل الفلسفة إلى علم شامل أو مضبوط وقام بمحاولة في ذلك في دراسته عن مذاهب القيم. بدأ ياسبرز في «علم نفس تصورات العالم» بمهاجمة هذا الاتجاه وابان استحالته لنقص في الوضوح العلمي ولبعده عن الحس المشترك واجماع الناس ولغياب الحاسة النقدية الضرورية لادراك حدود العلم. برع ياسبرز في معارضة الفلسفة بالعلم كمعظم الفلاسفة المعاصرين لأن الفلسفة تقوم على مطلب حقيقي لايعرفه العلم! (وقد ظهرت بعد ذلك عنده كاحساس بالمطلق أي كمطلب ديني) ضد ريكرت الذي أراد تحويل الفلسفة إلى علم طبيعي كما فعل فشنر وشاركوه في علم النفس وتين في النقد الادبي وكونت ودوركايم في علم الاجتماع. تصور ياسبرز إذنْ حدود العلم التي تقف عند اللاعقلي والحب والاتصال بين الموجودات والغايات الأخيرة للانسان والكون! بل ويفشل العلم لأنه يحوّل الانسان إلى موضوع والانسان هو العلو! والعلو هو الايمان، وكأن ياسبرز يتابع مشروع كانط القديم وهو «كان لزاماً عليّ هدم المعرفة لافساح المجال للايمان» وهو غاية العصر الوسيط. وقد اشتد الصراع بين ياسبرز وريكرت ايضا على قيمة اعمال ماكس فيبر الذي اعتبره ريكرت أحد تلاميذه والذي يعتبره ياسبرز استاذا للجميع، عالما كبيرا من علماء الاجتماع وباحثا ممتازا ومعاصرا للاحداث حتى أنه ليقول عنه «أصبح بالنسبة لي تجسّداً لفلسفة عصرنا» أو «الرجل الذي اعطاني اليقين في الحضور السري للروح»، وخلّد ذكراه في مقالين له سنة ١٩٢٦، ١٩٣٢ وظل ياسبرز متشبعا بروح فيبر وبأفكاره السياسية وأصبح كلاهما داعيا للغرب كما اتضح ذلك في الفكر السياسي لياسبرز فيما بعد. واعتبر ريكرت ياسبرز مجرد طبيب ليس له أي تكوين فلسفي أو على أكثر تقدير رومانسيا حالماً، قليل الموهبة، مهوش ومغرور كل فضله أنه ألف كتابا «علميا» عن نيتشه..

وقد استفاد ياسبرز من مناقشة ماكس فيبر وريكرت مبدأين: الأول أهمية المعرفة العلمية للبحث الفلسفي (مع أن العلم عند ياسبرز فيما بعد لم يعد يحتوي على أساس وجوده في ذاته، بل يحتاج إلى أساس فلسفي أو روحي أو ديني) والثاني وجود نوع من الفكر ليس له شمول العلم وضرورته ولكنه قائم على التجربة الباطنية، وابتداء من هذين المبدأين أراد إقامة فكر علمي قائم على النشاط الداخلي للنفس، أي إقامة معرفة واعية بذاتها وبتعبير آخر تحويل الفلسفة إلى علم والعلم إلى فلسفة، وهو مشروع هوسرل في تحويل الفلسفة إلى علم مضبوط. ويتم ذلك كله في الانسان ومن أجله حتى يصبح هذا العلم الجديد «إنارة الوجود».

(٤) فيلسوف الوجود:

بعد أن اصبح ياسبرز أستاذاً للفلسفة، حتمت عليه ظروف التدريس البدء في دراسة الفلسفة لا فلسفة أساتذة الفلسفة بل المشاكل الأساسية للوجود الانساني وذلك عن طريق تاريخ الفلسفة واعادة دراسة كبار الفلاسفة بطريقة شخصية، ولم ينشر ياسبرز شيئا من دراساته هذه وظل يجمع المادة فقط كما لم ينشر شيئا من محاضراته في علم النفس الاجتماعي أو الديني أو علم الأخلاق لأنه لم يشأ أن تعتمد الفلسفة على مجرد تأملات في فروع علم النفس المختلفة كما كان يعمل من قبل في «علم نفس تصورات العالم» كما أكمل نقصه في تاريخ العلم في ساعات الفراغ! ولم ينشر شيئاً طيلة عشر سنوات (إلاّ دراستين قديمتين، الأولى التي أشرنا إليها من قبل عن سترندبرج وفان جوخ سنة ١٩٢٢ والثانية عن فكرة الجامعة سنة ١٩٢٢) حتى اتهمه زملاؤه في الجامعة بالكسل وبأنه قد انتهى. لم يشأ ياسبرز الرد على زملائه داخل الجامعة أو خارجها بل عكف على الدراسة حتى امتلأت مدرجات الجامعة بالطلبة من الداخل والمستمعين من الخارج حتى لقد اتهم بأنه «مفسد للشباب» كما اتهم «سقراط» من قبل. وكان يقوم بنوعين من المحاضرات في الفلسفة: الأول تاريخي يدرس فيه تاريخ الفلسفة وربطها بالظروف التي نشأت فيها دون اعتناء كبير بالتسلسل الزماني وكأنه «قائد اوركسترا». والثاني عام يبحث فيه عن الحقيقة نفسها في محاضرات عن المنطق والمقولات والميتافيزيقا وتحليل الوجود الانساني. ثم خرج ذلك كله أخيرا في عمله الفلسفي الكبير «فلسفة» Philosophie سنة ١٩٣١ بأجزائه الثلاثة أي أنه ظل عشر سنوات يجمع له المادة والتفصيلات قبل العموميات (عكس برجسون وهوسرل) اعتمادا على خبراته الشخصية في حياته اليومية أو من الجرائد واتصالاته داخل الجامعة وما يشاهده في الحياة العامة أو في رحلاته حتى تحولت الفلسفة المقروءة إلى فلسفة معاشة والفلسفة المعاشة إلى فلسفة مقروءة، تحولت الوقائع إلى معان وتحولت المعاني إلى وقائع حتى ولو اضطر ياسبرز إلى أن يحلم لأن الحلم لديه ضروري لتفسير الوقائع!

يتحدث ياسبرز في الجزء الأول عن الاتجاه الفلسفي إلى العالم ويحاول بيان حدود المعرفة الانسانية والعلم على السواء بِ فض اعتبار العالم كلا واحدا كما تريده المعرفة ويؤكد وجود المستويات في العلم (المادة، الحياة، النفس، الروح) وتتفاضل المستويات من حيث الشرف والكمال كما يتصور معظم المفكرين اللاهوتيين في العصر الوسيط من أمثال أوغسطين وتوما الأكويني أو المحدثين من أمثال تيار دي شاردان، فاذا استطاعت المعرفة أن تصل إلى مستوى فإنها تفشل على المستوى الآخر، وإذا استطاع العلم ان يحول أحد المستويات إلى موضوع فإنه يفشل في تحويل المستوى الآخر لأن جميع اتجاهات المعرفة (التالية والوضعية) قاصرة على ادراك العالم، وجميع العلوم قاصرة عن ادراك المستويات كلها في علم واحد للطبيعة ولاتستطيع ان تتفادى هذا التعارض بين «علوم الطبيعة» «وعلوم الروح» أي أن غاية ياسبرز هي هدم العلم والمعرفة على السواء لافساح المجال كما يقول فيما بعد للدين.

وبعد فشل العلم والمعرفة في اكتشاف العالم تحاول الفلسفة «انارة الوجود» وهو موضوع الجزء الثاني أي أن ياسبرز يحوّل محور الفلسفة من العالم الخارجي إلى الوجود الانساني والوجود الانساني ليس مجردا من كل منطق كما تصور كيركجارد عندما أغرق الوجود الانساني في التناقض واللامعقول والعبث وليس هو ايضا مجموعة من المقولات المنطقية عن الكم والكيف والاضافة والجهة والعلية والجوهر كما هو الحال عند كانط بل هو وجود يقوم على مقولات وجودية ثلاث: الحرية والاتصال وتاريخية Historicité المواقف المحددة، والحرية لاتحتاج إلى تعريف فهي مرادفة للوجود نفسه والاتصال هو الذي يسمح للوجود بالانفتاح على الآخرين، والتاريخ هو الذي يحدد الوجود الانساني في مواقفه. والموقف ليس مجرد وجود في المكان أو موقف في الزمان والمواقف أربعة: الموت والألم والنضال والخطأ ثم يحاول ياسبرز أخيرا اقامة أخلاق وجودية يتجاذبها طرفان الرفض والقبول وبفعل هذا التوتر بين هذين الطرفين يتحدد السلوك الخلقي. حاول ياسبرز في هذا الجزء إذنْ الجمع بين كانط وكيركجارد في فلسفة واحدة أي بين العقل والوجود وهو ما حاول ياسبرز بالفعل في محاضراته الخمس بعنوان «العقل والوجود» التي صدرت سنة ١٩٣٥.

ويخصص ياسبرز الجزء الثالث للميتافيزيقا Metaphysik دراسة العلو Transcendance وانفتاح الوجود الانساني من خلال الايمان ويعني بذلك العلو الفلسفي إلى المطلق الذي يفسّر كل شيء والذي يتجه نحو الانسان بالتحدي Defi أو التخلي Abandon، بالسقوط أو بالفداء، بقانون النهار أو بانفعال الليل، بالشعور بالواحد أو بالانغماس في الكثرة. ولكن للوصول إلى المطلق لابدّ من فك الرموز إنْ غابت اللغة المباشرة، فهناك رموز الدين والأساطير وهناك رموز الفشل والصدمة وخيبة الأمل. حاول ياسبرز اذن في فلسفته بأجزائها الثلاثة الانتقال من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي (من الجزء الأول إلى الجزء الثاني) ثم الانتقال من العالم الداخلي إلى العالم العلوي (من الجزء الثاني إلى الجزء الثالث) أي أنه لم يخرج عن أي فلسفة دينية قديمة أو حديثة أو معاصرة من العالم إلى الذات ومن الذات إلى الله، وهذه المراحل الثلاث هي في الحقيقة مراحل للعلو وهو موضوع الميتافيزيقا التي هي في الحقيقة دين مقنّع وهذا هو معنى «فلسفة الوجود» (وهو عنوان المحاضرات الثلاث التي نشرها سنة ١٩٣٧).

(٥) أستاذ الجامعة:

ياسبرز هو أيضا استاذ الجامعة كتب عن الجامعة ومحنتها في مناسبات عديدة. فكتب سنة ١٩٢٣ «فكرة الجامعة» وأعاد كتابتها من جديد سنة ١٩٤٦ ثم كتبَ عن «تجديد الجامعة» أو كما نقول في أيامنا هذه «تطوير الجامعة» كما كتب عن «الشعب والجامعة» وقد كتب ذلك كله لتوضيح رسالة الجامعة الأساسية وهي حرية الفكر واستقلالها عن السلطة ممثلا في حرية الجامعة واستقلالها عن الدولة فالجامعة تتكون أساسا من الطالب والأستاذ كطرفين وحرية الفكر هي العلاقة بين هذين الطرفين وذلك بالاضافة إلى التقاء الأجيال الماضية بالأجيال الحاضرة، ولذلك فالجامعة هي تراثها وتقاليدها وفكرها. وكثيرا ما يتحول الطلبة إلى أعداء تنقصهم الجدية والشعور بالاهمية

والمسؤولية عن التراث العلمي وكثيرا ما يقضى على حرياتهم الفكرية والسياسية من داخل الجامعة أو من خارجها أو من الداخل والخارج على السواء أي عندما يتحول الاساتذة إلى ملقنين ويقضون على روح الابتكار والخلق ويدعون للمحافظة والتقليد ويكونون أبواقاً للسلطة «ويصفّر الاستاذ أغنية مَنْ يعطونه الخبز» (سيرة ذاتية فلسفية ص١٠٢). يحذّر ياسبرز إذن من تحول الجامعة إلى مدرسة والدراسات العليا إلى المرحلة الابتدائية كما حذّر من أن تكون غايتها قضاء الطالب منها وطره بقضاء الامتحان بعد حشو ذاكرته بالمعلومات.

وقد دافع ياسبرز عن حرية الجامعة بالفعل وكانت له مواقف مشهورة في ذلك أوضحها موقفه من زميله جوميل الذي هاجم اعادة تكوين الجيش الالماني ودعا إلى السلام ثم محاولة زملائه الاطاحة به من الجامعة! أصرّ ياسبرز على حرية الفكر في الجامعة وإلاّ فهذا يُطاح به لدعوته للسلام والآخر لاتهامه بالالحاد والثالث لاتهامه بالشيوعية والرابع لدعوته للديمقراطية، وليس لأحد داخل الجامعة أو خارجها محاكمة استاذ على افكاره وقد كـان قانون الجامعات الالمانية في القرن التاسع عشر ينصّ على ألاّ يحاكم استاذ الجامعة إلاّ أمام القضاء وطبقا لقانون العقوبات، وحرية الفكر ليست جريمة بل هي أساس قيام الجامعات. لايلتجيء ياسبرز إلى السلطات للدفاع عن زميله لأن في ذلك قضاء على حرمة الجامعة واستقلالها بل طالب ان تحكم الجامعة نفسها بنفسها.

وفي نفس الوقت يرى ياسبرز ان الجامعة احدى مقاييس الحقيقة المطلقة ولذلك فهي تتعدّى حدود الأوطان لأن لها رسالة خالدة تتعدّى بها الحدود الاقليمية المصطنعة ولكنه كان يعني بها جامعة غربية حارسة للتراث والتقاليد الغربية لأن الغرب هو ممثل الانسانية وقد وضح هذا في كتاباته السياسية خاصة. لذلك رفض التوقيع على استنكار معاهدة فرساي (تأكيد هزيمة المانيا في الحرب العالمية الأولى وفقدانها كثيرا من أراضيها في أوربا) بعد أن انتخب عضوا في مجلس الجامعة. لأن الجامعة لديه لها مهمة تتعدى حدود الاوطان وليست جامعة المانية فهي كالكنيسة لاتعتني إلاّ بالأمور الخالدة ولأن معاهدة فرساي ليست من اختصاص الجامعة أو لأن الجامعة ليس لها من السلطة ما تستطيع به أن تقوم بهذه المهمة! فإذا كان ياسبرز قد دعا إلى استقلال الجامعة بالنسبة للسلطات فإنه دعا أيضاً إلى عدم تدخل الجامعة في شؤون السياسة وفي ذلك قضاء على رسالة الجامعة في الحرص على الاستقلال الوطني فالجامعة لها رسالتها العلمية والوطنية كما هو الحال في النظم الاشتراكية. وعندما صاح ياسبرز ذات مرة «لقد ماتت حرية الجامعة ولم يعد أحد يدري ماهي. سأترك النضال واتفرّغ كلية للفلسفة» صاحت فيه زوجته قائلة «هل أصيب جناحك بالشلل؟».

(٦) المنطقي الفيلسوف:

بعد أن نشر ياسبرز سنة ٣٢/١٩٣١ «الفلسفة» بأجزائها الثلاثة انتقل بعد ذلك إلى مرحلة «المنطق الفلسفي» ولم ينشر منه إلاّ الجزء الأول « عـن الحقيقة» سنة ١٩٤٧. فإذا كان موضوع ثلاثية الفلسفة هو العلو فإن موضوع المنطق الفلسفي هو الاتصال ويعني به وسائل التعبير التي

يستعملها الفيلسوف للتعبير عن الحقيقة بطريق غير مباشر وذلك على عكس العالم الذي يستطيع أن يعبّر عن حقائقه بوضوح وبطريق مباشر. وقد خرج المنطق الفلسفي من محاضرات ياسبرز في الجامعة عن المذاهب الفلسفية أو الفلسفة كمذهب وفيها يدرس مقولات الفلسفة ومناهجها. بدأ ياسبرز من التعارض المعروف في العلوم الانسانية بين التفسير Explication والفهم Comprehension فالتفسير يحاول ارجاع الظاهرة إلى أصولها الأولى ونشأتها وحواملها المادية على ما يقول هوسرل، والفهم يحاول ان يدرك الظاهرة كفكر بصرف النظر عن هذه الحوامل أو كما يقول هوسرل ادراكها كماهيات مستقلة، ثم خرج ياسبرز بمفهوم جديد وهو مفهوم الشامل L'englobant (وقد تحدث عنه لأول مرة في محاضرات ألقاها سنة ١٩٢٥ في جامعة جرونتج بهولندا) ويقصد به أن الحقيقة ليست من جانب الذات وحدها كما ظن المثاليون التقليديون كما أنها ليست من جانب الموضوع وحده كما ظن الواقعيون بل هي وحدة الذات والموضوع في الشامل وهو ما حاوله هوسرل من قبل في حديثه عن القصد المتبادل الذي تتحقق فيه وحدة الذات Cogito والموضوع Cogitatum، فالذات العارفة Noèse وموضوع المعرفة noém كلاهما وجهان لشيء واحد وهو الشعور. وابتداء من هذه الفكرة الأساسية اقام ياسبرز منطقه الفلسفي على المبادىء الخمسة الآتية:

١ ــ لاتوجد حقيقة كلية ضخمة بل مجموعة من الحقائق تظهر في صور عدة على فترات التاريخ بحيث يتعارف البشر من خلال هذا التكثر، ومهمة المنطق الفلسفي تحقيق وسائل هذا الاتصال وهي نفس المحاولة التي قام بها كاسيرر في فلسفة الصور الرمزية ولايمنع هذا التكثر ان يؤدي إلى وحدة في النهاية بفعل المفارقة.

٢ ــ يتطلّب الاتصال أن يكون العقل واعيا بذاته أي أن يكون عالما بمقولاته ومناهجه منذ بدئه في التفكير حتى الوصول إلى النتائج، وهذا ما يجعل الفيلسوف سيد أفكاره.

٣ ــ ليس التفكير هو الانكباب على الموضوعات أو الانغلاق على الذات بل تعدّى هذا الفصم بين الذات والموضوع، وبالتالي الغاء تصور المكان المحدود ووضع المكان الشامل الذي يحتوي على الوقائع والجواهر والماهيات والأفكار والمقولات.. الخ.

٤ ــ يتحقق الفكر الموضوعي بقدر ما يحقق ذاته بذاته وبنشاطه الخاص ويمكن ادراك ضرورته بالعمليات العقلية نفسها. مهمة المنطق الفلسفي إذنْ هي توضيح اتساق الفكر مع نفسه ابتداء من المبادىء العقلية المعروفة (عدم التناقض، الثالث المرفوع، العلّة الكافية، تحصيل الحاصل أو الدور) أمّا المشاكل التي تستعصي على الحل العقلي عندما يحاول الفكر الاعتلاء نحو المطلق والاتصال باللانهائي فإن مهمة المنطق الفلسفي حينئذ تكون بيان عدم كفاية العقل بخرقه قوانين الفكر ووقوعه في التناقض والدور وبالتالي اكتشاف عالم آخر! وهنا تصعب مشكلة الاتصال ولايحاول المنطق الفلسفي فرض أي معرفة لحلها.

٥ ــ تتكسّر العقلانية أخيرا وتنكشف نحو عالم مطلق ويتم هذا التشقق بالعقل نفسه الذي

يتعدى حدود الذهن دون أن يفتقده وبالتالي يطهر عالم العقل المخالف لعالم الذهن أي العقل المنطقي كما قال كانط من قبل، وينعم الفكر حينئذ بالصفاء الميتافيزيقي. وواضح ان المنطق الفلسفي يرمز في النهاية إلى جعل الفلسفة مقدمة للايمان كما قال كانط من قبل «كان لزاما علي هدم المعرفة لافساح المجال للايمان» وبالتالي لاتختلف الفلسفة بأجزائها الثلاثة التي تهدف إلى الوصول إلى المفارقة عن المنطق الفلسفي في جزئه الأول الذي يهدف أيضاً إلى نفس الشيء.

لم يصدر ياسبرز إلا الجزء الأول عن الحقيقة وربطها بالواحد. وقد أراد تخصيص الجزء الثاني للمقولات التي نفكر من خلالها، والثالث للمناهج التي تتم من خلالها العمليات العقلية والرابع عن نظريات العلم ولكن لم تخرج هذه الأجزاء الثلاثة على حد علمنا وربما يُنشر ما تم منها عن قريب بعد وفاة الفيلسوف.

(٧) اللاهوتي المؤمن:

لم يكن ياسبرز في حياته الشخصية متحمسا للطقوس الدينية. ومنذ صباه كان قليل الاتصال بالكنيسة وقد أثرت فيه التربية الدينية في المدرسة خاصة الروايات والأساطير عن الجنة والنار والمسيح. وفي طقس تثبيت العماد أراد ترك الكنيسة احتراما للحقيقة ولكن والده نصحه بالبقاء حرصا على المسؤولية الجماعية قائلا «أوافق معك على أن جانبا كبيرا من الكذب موجود في الكنيسة»(سيرة ذاتية فلسفية ص١٧١) كما نصحه بألا يتركها إلاّ وهو في سن الشيخوخة وهو ما فعله والده بالفعل لأن الكنيسة تعطي لنفسها حق الادانة (أدانت الكنيسة وقتئذ انتحار شاب ورفضت دفنه). ولكن ياسبرز لم يتركها في الكبر بل ظل محترما لها ولكل المؤسسات الدينية.

ولم يهتم ياسبرز باللاهوت حتى الحرب العالمية الأولى لانه لم يكن ميدانا فلسفيا علميا ولكنه رأى فيه مظاهر للسلوك العملي وهو الايمان الاخلاقي المعروف عند البروتستانت. ولكن في الحقيقة كانت محاضرات ياسبرز في الميتافيزيقا (الانفتاح نحو المطلق) لاهوتا مقنّعا ترضي اللاهوتيين حتى أن أحدهم شد على يده بعد احدى المحاضرات واعلن اتفاقه معه لأن لافرق بين ميتافيزيقا ياسبرز ولاهوت الراهب. ومنذ ذلك الحين اعتبر ياسبرز الكنيسة واللاهوت موضوعات فلسفية (مع عدم اعتراف الكنيسة باستقلال الفلسفة) بل وآثر ان يضم الدين داخل الفلسفة. فالفلسفة في رأيه سابقة على الدين وتالية له. لم يهاجم الكنيسة واللاهوت كما فعل المفكرون الأحرار، وأراد الانتساب إلى جماعة تعتمد على التراث والتاريخ الغربي وقد رأى ذلك قائما في الكنيسة. وبدأ في العناية باللاهوت حتى أنه تعرّض سنة ١٩١٦ في محاضراته في علم النفس الديني إلى موضوع اللاهوت واخذ لاهوت مارتنسن (عدو كيركجارد) نقطة تطبيق له لتفسير اللاهوت على أساس نفسي. ورأى ان الايمان فعل من أفعال التقليد على حد قول كيركجارد اجابة على مَنْ سأله لـِمَ يعتقد؟ «لان أبي قال لي ذلك».

وفي أحد المؤتمرات الدولية في جنيف وجد نفسه محصوراً بين ايمان الكاثوليك وايمان

البروتستانت وايمان الشيوعيين ولكل منهم واقعه الاجتماعي، ولما رأى أخيرا أن فلسفته إنْ هي إلّا مقدمة للايمان بدأ يفكر في الايمان الفلسفي وهو الأليق بالجامعة. ولما كانت الفلسفة لاتقوم على ايمان بكنيسة، كما أنها ليست تصورا علميا للعالم بل تفكير من طراز أفلاطون وكانط دون واقع اجتماعي لأن الفلسفة كما يتصورها ياسبرز لاتخطط للعالم، أصبح الايمان الفلسفي إحدى مقولات الفلسفة داخلا في مشكلة الاتصال. وما دام الانسان محتاجا إلى الايمان في فكره اصبح ربط الدين بالفلسفة أحد الاسس الجامعية ويحق لكلية اللاهوت التوسع في نشاطها حتى تعطي العلم قوة وحياة! ويصبح العلم حينئذ ميدان تطبيق للفلسفة المؤمنة وللايمان الفلسفي. صحيح أن الايمان الفلسفي ليس له أية صياغة لاهوتية عقائدية بل ايمان كل فرد بنفسه لايحتاج فيه إلى قسيس أو إلى كتاب أو إلى تعليم بل يحتاج إلى التراث الفلسفي الغربي ولكنه في الحقيقة هو الايمان التقليدي المصاغ باحدى صيغ العصر الوسيط المتأخر عند توما الاكويني. وقد عبّر ياسبرز عن أفكاره هذه سنة ١٩٤٧ في كتابه «الايمان الفلسفي La Foi Philosophique» يضع فيه مقولة اللامعقول ويجعلها من وظائف الايمان كما تفعل الكنيسة ويجعل مبادىء الايمان ثلاثة: وجود الله ومطلب المطلق وزوال العالم، وهي مبادىء الايمان اللاهوتي المعروف: وجود الله وخلود النفس وخلق العالم، بل يقبل ياسبرز الايمان الكنسي نفسه بكل محتواه من تجسّد وخلاص وفداء ويعتبر فلسفته خارجة عن التراث الكنسي! وفي هذا الوقت أيضا أصدر كتابه «المدخل إلى الفلسفة Introduction à la philosophie» (مكوّن من اثني عشر حديثاً ألقاه ياسبرز في اذاعة بازل) يؤكّد فيه الايمان بالله بلا براهين والمطلب نحو المطلق ويبني فيه الايمان على خمس: وجود الله، ومطلب المطلق، وفناء الانسان ونقصه، والالتزام بطاعة الأوامر، وفناء العالم. ولا عجب أن يصبح ياسبرز عميدا للايمان في التراث الغربي المعاصر يحتمي به اللاهوتيون ويجعلونه درعا ضد كل حركات التجديد الديني وكل الاتجاهات العلمية في دراسات الكتب المقدسة (بولتمان مثلا) كما يحتمي أنصار الأنظمة الغربية بفكره ويتخذونه درعا لمهاجمة الانظمة الاشتراكية.

(٨) مؤرخ الفلسفة:

حاول كثير من الفلاسفة التأريخ للفلسفة، حاول ذلك أرسطو قديما وهيجل حديثا ورسل وبرييه في العصر الحاضر. وقد ساعد ياسبرز على ذلك تدريسه بالجامعة ومحاضراته عن الفلسفة الحديثة من كانط حتى اليوم خاصة كيركجارد ونيتشه أو في العصور الوسطى عند أوغسطين وتوما الاكويني ومارتن لوثر وكذلك في الفلسفة اليونانية خاصة عند افلاطون بل تعدى ياسبرز حدود الفلسفة الغربية ودرس الفلسفة الهندية والصينية (ولم يدرس الفلسفة الاسلامية ولم يشر إلى الحضارة الاسلامية في العصر الوسيط) وقد نشر من دراساته: «نيتشه» سنة ١٩٣٦ و«ديكارت» سنة ١٩٣٨ و«نيتشه والمسيحية» سنة ١٩٤٦، وقد أراد ياسبرز بكتابة التاريخ الشامل للفلسفة تحقيق الاتصال أو العيش في حوار، فمهمة الفيلسوف هو ايجاد هذا الاتصال في فترات التاريخ التي يحدث فيها الفصم والانقطاع، ويستطيع الفيلسوف المؤرخ ان يقوم بذلك لأنه هو الذي يعطي التاريخ وحدته وإلّا تحوّل إلى التاريخ المعروف في القواميس ودوائر المعارف لجمع المعلومات

بواسطة عدد غفير من الباحثين. ويسمي ياسبرز مهمته هذه تمثيل التراث أو اعادة بناء التـراث على أساس من حَدْس الفيلسوف الجديد. ولايعتني تاريخ الفلسفة إلاّ بما هو عظيم وفريد بين الفلاسفة ويتم ادراك ذلك من خلال دراسة النصوص نفسها وذلك بالقاء نظرة شاملة على التاريخ دون استبعاد العوالم اللامرئية ويتم ذلك كله بالوعي بمشاكل العصر. وتكون مهمة تاريخ الفلسفة هي إعطاء نظرة تاريخية موضوعية على المذاهب الفلسفية ومعرفة تولّد بعضها عن البعض الآخر والاستفادة منها في الحياة العمليـة وفي المعركة «الروحية». تاريخ الفلسفة كما يعنيه ياسبرز تاريخ للعظمة فالعظمة هي جوهر التاريخ تعكس جوهره وتُعرف بكشفها للوجود الانساني. تاريخ الفلسفة اذن هو تفكير على العظمة ولاتعني العظمة تأليه الرجال بل الاتصال بالأفراد ولكن بالافراد العظام. وتبدو العظمة في الفلسفة اكثر مما تبدو في النفس أو في العلم لأن الفلاسفة هم الشعراء والفنانون. ويمكن التعرّف على العظمة بمقاييس خارجية: حفظ الأعمـال وأثرهـا في الانسانية وبمقاييس داخلية: تعديها حدود الزمان وأصالتها واستقلالها وبمقاييس موضوعية: طابعها المنطقي ومساعدتها لنا في معرفة الموقف الانساني وتشريحها للواقع..

ولكن كيف يتم اختيار الفلاسفة العظام ووضعهم في مجموعات؟ لقد حاول التاريخ نفسه أن يقوم بذلك من قبل فهناك محاولات العصور القديمة (ديوجين اللابرتي) ومحاولات العصور الوسطى (دانتي) ومحاولات العصور الحديثة مع اختلاف وجهات النظر. ويمكن الالتجـاء إلى الافراد أو إلى الفترات الحضارية أو إلى أساتذة الجامعات لحسن الاختيار على أن الفلاسفة كلهم يعيشون في مملكة خالدة من السهل التعرّف عليهم. وقد قسّم ياسبرز الفلاسفـة العظام إلى مجموعات ثلاث:

المجموعة الأولى: الفلاسفة الذين تحدثوا وعاشوا على مستوى الانسان وهم سقراط، بوذا، كونفوشيوس، المسيح.

المجموعة الثانية: الفلاسفة الذين أسسوا الفلسفة والذين يتولّد عنهم الفلاسفة وهم أربع فرق..

(أ) المفكرون الكبار الثلاثة: أفلاطون، أوغسطين، كانط.

(ب) الفكر الأصم منذ البداية عند انكسيماندريس وهرقليطس وبارمنيـدس وسبينوزا وارهاصات الميتافيزيقا في تصورات كونية عند كسينوفان، أمبادقليس، ديموقريطس، بوزيدونيوس وجيوردانو برونو، أو في رؤى صوفية عند أوريجين ويعقوب بوهمه وشلنج أو في مذاهب عند هوبز وليبنتز ونيتشه.

(ج) المجددون والموقظون الذين ينقدون مثل أبيلار،ديكارت، هيوم أو الذين يوقظون فحسب مثل بسكال، لسنج، كيركجارد، نيتشه..

(د) أصحاب المذاهب المنظمة مثل أرسطو، توما الأكويني، هيجل، سنكارا، تشوسي..

المجموعة الثالثة: وتنقسم إلى ثمان فرق:

١ ــ الفلاسفة الذين يلمسون الشعور مثل دانتي، شكسبير، جوته.

٢ ــ فلاسفة البحث العلمي الرياضي أو البيولوجي مثل كبلر جاليلو، دارون، فون بار، أينشتين، أو المؤرخون مثل رانكه، بوركهارت، ماكس فيبر.

٣ ــ فلاسفة السياسة: مكيافيللي، توماس مور، لوك، مونتسكيو، بيرك، توكفيل. أو النقد السياسي مثل روسو، ماركس. .

٤ ــ فلاسفة الحضارة والنقد الأدبي: شيشرون، أراسم، فولتير (في الانسانيات). شافتسبري، فيكو، هامان (في الحضارة). هردر، شيلر، هومبولت (الانسانيات باللفظ الالماني). بيكون، بيل، شوبنهور، هايني (النقد).

٥ ــ فلاسفة الحكمة والحياة: ابيكتيتوس، بوس (العزلة والعلو) سنيكا، تشوانج تسي (حكمة) ابيقور، لوكريس (الطمأنينة دون علو) مونتني (استقلال وشك).

٦ ــ فلاسفة العمل: اخناتون، أسوكا، مارك أوريل، فردريك الأكبر (رجال الدولة) فرنسوا الأسيسي (رهبان)، هيبوقراط، باراسيلز (حرفيون).

٧ ــ فلاسفة اللاهوت: متى، منزيوس، بولس، ترتيليان، مالبرانش، بركلي. .

٨ ــ أساتذة الفلسفة: أبرقلوس، سكوت، أريجين، فولف، أردمان.

وقد أقام ياسبرز هذا التصنيف على أساس حدسي دون استنباط عقلي، وقد راعى اختيار الكبار واسقاط الصغار ولم يدرس ياسبرز الفلاسفة كلا على حدة بل قارن بينهم. وقد أخذ على تاريخ الفلسفة عند ياسبرز انه يبتعد عن التاريخ الموضوعي والحرفة الموضوعية وفصله عن روح العصور التي نشأت فيها الفلسفات وعدم مراعاة الفروق بين الفلسفات الغربية والشرقية (الهند والصين) واسقاط عامة الناس من حسابه وعدم مراعاة العدالة في الاختيار والتحيز للعظمة على حساب التاريخ. ويدافع ياسبرز عن ذلك بأن مقياسه كان أعمال الفلاسفة وشخصياتهم واعطاء فكرهم أكبر قدر ممكن من الاتساع دون الاقتصار على تفسيره تفسيرا نفسيا أو اجتماعيا مع اعطاء أهمية قصوى للاستثناء التاريخي (مثل كيركجارد ونيتشه). .

ولسوء الحظ لم ينشر ياسبرز إلا المجموعة الأولى وجزءا صغيرا من المجموعة الثانية سنة ١٩٥٦ بعنوان «الفلاسفة الكبار Les Grands Philosophes» ولعل فيها ترك لنا من مخطوطات ارهاصات للأجزاء الباقية.

(٩) وحدة الفكر:

بالرغم من هذه الجوانب المتعددة عند فيلسوف الوجود والمراحل التي مرّ بها فان هناك

عناصر دائمة في فلسفته وفي حياته خاصة وأنه نعم بحياة هادئة لا أثر فيها للهزات الانفعالية العميقة (كيركجارد ونيتشه) وبفضل زوجته التي وفّرت له الهدوء المطلوب مع أنه عاش فترة الحكم النازي التي كانت كفيلة باحداث هذه الهزات وأهم هذه العناصر هي.

١ ــ يشعر الانسان بنفسه في المواقف الحدّية (وهو ما سماه الوجوديون بعد ذلك «الموقف») وحياة الانسان هي محاولات للنجاح والفشل (وهو ما سماه الوجوديون بعد ذلك «المشروع») وقد شعر ياسبرز بهذا الموقف عندما جعل من الاتصال مشكلته الأساسية لأنها كانت تعبيرا عن رغبته في الاتصال بالفلاسفة الكبار (وهو الطبيب) أو في الاتصال بالآخرين (وهو المريض الضعيف المتأمل الانعزالي المتدين الخلقي المتطهر).

٢ ــ الحوار المستمر بين كبار الأموات وقد اختفى أثر كانط وكيركجارد في آن واحد ليقيم فلسفة العقل والوجود أي أنه عاد إلى مشكلة هيجل التقليدية في تحويل العقل إلى وجود أو الوجود إلى عقل بعد أن أعطاها ياسبرز بعدها الانساني الملموس.

٣ ــ اقتفاء أثر نوادر الفلاسفة وهم الذين أعطوا فلسفة انسانية يفهمها العامة قبل الخاصة أي فلسفة تجمع بين الحب والعقل، بين المسيح وكانط أي أن ياسبرز لم يخرج عن مشكلة الايمان التقليدي في العصر الوسيط وفي العصور الحديثة..

٤ ــ البحث عن فكر شامل يسمح بالاتصال وليس المعرفة المطلقة الصادقة في كل زمان ومكان. وفي نفس الوقت الشعور بتشققات الواقع في الشر والتناقض وهو الدافع لنشأة كثير من الفلسفات الوجودية المعاصرة خاصة عند سارتر وشعوره بوجود الشر الجذري ضد تفاؤل برنشفيج، ولكن ايمان ياسبرز جعله أقرب إلى التفاؤل منه إلى التشاؤم وجعله أقرب إلى ليبنتز منه إلى سارتر. ولكنه أراد اكتشاف طريق للانسان في العالم وهو ما سماه الوجوديون بعد ذلك «الوجود في العالم».

٥ ــ وضع المعرفة في التاريخ والشعور بأحداث العصر والتمييز في مراحل التاريخ بين الأصل والكمال التقليدي والأزمة والفترة الانتقالية والفترة المحافظة فكثيرا ما يكون التاريخ عودا على بدء: هيدجر يعود إلى ما قبل سقراط وكانط يعود إلى أخلاق أرسطو، وسبينوزا يعود إلى لاوتسي. الجديد في العصر الحاضر هو العلم والتكنولوجيا ولكن ياسبرز أراد للفلسفة احتواء هذا الجديد ومن ثم أصبح كغيره من المثاليين الذين يودون ارجاع العلم إلى حظيرة الفلسفة..

٦ ــ الحرص على النظرة الشاملة للكون ورفض تقسيم الذهن الانساني إلى طوابق متخصصة ومن ثم كانت الفلسفة هي الحارسة لهذا الشمول وقد ظهرت هذه الدعوة عند برجسون في نقده لروح التخصص العلمي في العصر الحاضر وإنْ كانت هذه الدعوة صادقة في المجتمعات المتطورة فإنها لاتصدق على المجتمعات النامية التي تعاني من روح الشمول وتحتاج إلى روح التخصص.

٧ ـ رفض المذاهب المغلقة لأن الفكر لايتقدم إلّا بانفتاحه على تجارب جديدة ويتم ذلك بالرجوع إلى امكانيات العقل نفسه كما فعل كانط من قبل في الفلسفة النقدية وهو ما يودّ ياسبرز الانتهاء إليه أيضا. وكانت «الفلسفة» بأجزائها الثلاثة مذهبا مفتوحا يعطي امكانيات مطلقة للاتصال وقد أدّى الانفتاح عند ياسبرز إلى العلو وجعل الفلسفة هي الانفتاح نحو المطلق الديني.

٨ ـ تحاشي الوقوع في أسلوب العرض المحض وتبني أسلوب يتميز بالوضوح المنطقي والوجودي معاً هو الذي يستطيع أن يعبّر عن الشامل ويحقق الاتصال وبالتالي يمكن قراءة تاريخ الفلسفة من فيلسوف.

٩ ـ تحاشي اعطاء نظريات جاهزة او حقائق مسبقة بل إثارة ذهن القرّاء وفي نفس الوقت عدم التخلي عن الموضوعية حتى يتعلم القارىء الفكر والحياة معا، فالحقيقة لم توضع إلى الأبد وليس لها قوانين مسطورة منذ الأزل بل هي استكشاف الذات لعالمها وهو ما سماه في الجزء الأول من «الفلسفة» «الاستكشاف الفلسفي للعالم»، ولكن ظهرت هذه الحقيقة بعد ذلك من خلال الايمان الفلسفي فما رفضه ياسبرز كحكم قبْلي انتهى إليه بالايمان الفلسفي وهو لايبعد كثيرا عن الايمان الديني التقليدي..

هذا هو كارل ياسبرز كما تحدث عن نفسه في موضوعية تامة وقد نعاه لنا العالم الفلسفي منذ شهرين.

وفي مقالاتنا القادمة سنتناول فلسفته بالنقد والتحليل.

٢ — بين ياسبرز ونيتشه *

يحق لنا أن نتساءل: لـمَ خصص ياسبرز جزءا كبيرا من جهده على فترات متباعدة من حياته لدراسة نيتشه أكثر من مرة؟ بل ولايخلو مؤلف من مؤلفاته من اشارة إليه بالتأييد أو على الأقل تدل على تقدير ياسبرز له ومعرفته لمكانته في الفكر المعاصر. هل يؤمن ياسبرز بالفعل وهل يقدّر رسالته ودعوته أم أنه يتسلق عليه ليحتويه وليقضي على جدته وليميع مواقفه وبذلك يصبح ألد أعداء المسيحية أشد أصدقائها، ويتحوّل أكبر داعية للالحاد إلى أكبر نصير للايمان، ويصير فيلسوف القوة وارادة الحياة والانسان المتفوق فيلسوف الخضوع والاستسلام والتبرير؟

مؤلفات ياسبرز عن نيتشه:

كتب ياسبرز عن نيتشه كتابين: الأول «نيتشه» سنة ١٩٣٦ وهو كتاب ضخم يتسم بالموضوعية والتأريخ الدقيق لحياته وفلسفته مما يثير في القارىء الملل والسأم، يحاول فيه احتواء نيتشه وتفريغه من مضمونه الثوري في تصوره للحياة وللعقيدة، والثاني «نيتشه والمسيحية» سنة ١٩٤٦ وهو كتاب صغير يكشف فيه ياسبرز عن نيته صراحة من هذا الحوار المستمر مع نيشته وهو اعادة تفسير نيتشه تفسيراً مسيحياً واعتبار فلسفته نتيجة لدوافع مسيحية أصيلة: غرض ياسبرز من دراسته إذنْ هو انقاذ المسيحية من ألد أعدائها ثم تحويله إلى أشد أنصارها وبذلك يقلب الحق باطلا والباطل حقا. ويقوم بهذه المهمة أشد أنصار المسيحية في التفكير المعاصر، ويتم له ذلك عن طريق تمييع فلسفة نيتشه في مذهب متسق مع نفسه وعرض تحليلاته للانسان ونظراته في الحقيقة وآرائه في العصر الحاضر والسياسة وتفسير العالم في صورة أفكار ونظريات متسقة حتى يتحول الثائر من عاصفة على العصر إلى فيلسوف يؤلف مذهبا أكثر مما هو «شوكة في البدن» على ما يقول

* الفكر المعاصر، اكتوبر ١٩٦٩، العدد ٥٦.

كيركجارد، ولكن يبدو أن ياسبرز قد فشل في محاولته لأنه قام بدراسة نيتشه بمنهج الطبيب النفسي القديم الذي اتبعه في «علم النفس المرضي العام» سنة ١٩١٣ مع أنه قد مارس العمل الفلسفي بعده في «علم تصورات العالم» سنة ١٩١٩ (وكان مايزال مشوباً بعلم النفس) وفي «الفلسفة» بأجزائها الثلاثة الكبار سنة ١٩٣١. اعتبر ياسبرز نيتشه حالة مرضية تقريبا (وقد لاحظ ذلك أيضاً حين قال في تقديمه للترجمة الفرنسية للكتاب) وخصص لحياته ومرضه حوالي ربع الكتاب حتى يقضي على عقلانية مذهبه وحتى يوحي بأن دعوة نيتشه هي مجرد صدى لأزماته النفسية وأمراضه العصبية والبدنية ولجنونه الأخير لاتحليلاً لواقع العصر والثورة عليه. وقد فشل الكتاب أيضاً من حيث منهجه في التأليف إذ أنه يضم مجموعة هائلة من النصوص ربط ياسبرز بينها بعبارة أو بعبارتين كما يفعل طلابنا في أوائل سنوات دراستهم الجامعية عندما يظنون أن مادة البحث هي البحث نفسه ولايفرقون بين مادة البحث واخراج مدلولاتها. جمع ياسبرز أكبر عدد ممكن من «الفيشات» حول الموضوعات الرئيسية في فلسفة نيتشه وربط بينها حتى أصبح من الصعب قراءة الكتاب أو تتبعه، ويعترف ياسبرز في سيرته الذاتية بأن كتابه كان دراسة تاريخية محضة مع أن ما يهمه كان الفلسفة لا التاريخ (١٨٦). ولكن ما أنْ طغى هذا الخضم الكثيف من النصوص والوثائق على الهدف المزدوج المتناقض من تعامل ياسبرز مع نيتشه وهو تفسير نيتشه كحالة مرضية وفي نفس الوقت اثبات أن نيتشه فيلسوف صاحب مذهب وتبرير نظرياته في صور متوازنة ومتعادلة حتى كشف ياسبرز عن غرضه الحقيقي من هذا الحوار في كتابه الصغير عن «نيتشه والمسيحية» والذي يثبت فيه ببساطة تامة ـــ مع الالتجاء إلى بعض النصوص المتفرقة ـــ أن نيتشه في فلسفته كان يتبع دوافع مسيحية أصيلة وبالتالي فمَنْ يظنه الناس ألد أعداء المسيحية هو في الحقيقة أحد أبنائها المخلصين!

ويكشف منهج ياسبرز في كتابه الكبير «نيتشه» عن قصده وذلك باعلانه أن فهم الفيلسوف يتطلب رؤيته من خلال وجهات من النظر أكثر اتساعا وشمولا بحيث يمكن أن تضم وجهات نظر الفيلسوف الجزئية، أي أن ياسبرز يريد أن يلم شتات نيتشه المبعثر حتى يعطينا تفسيره النهائي من وجهة نظر أشمل وهو نيتشه المؤمن بالرغم مما يصف به نيتشه نفسه من الحاد واعلان لموت الله. ويعتمد منهج ياسبرز هذا على ما يسميه «التفسير الموضوعي من خلال الشخصية التي تفهم» الذي يقوم على التسليم بدرجات متفاوتة في الفهم أو بدرجات مختلفة في العمق كما هو الحال في تأويلات الصوفية والباطنية. فالحقيقة لها درجات: إنْ كان الظاهر هو إلحاد نيتشه فقد يكون الباطن هو ايمانه، وإنْ كان الظاهر هو رفض نيتشه للعلو فقد يكون الباطن هو رغبته الكامنة في اثبات هذا العلو، أي أن الحقيقة بها التباس او اشتباه أو غموض، فهي حمّالة أوجه، وبهذا المنهج يستطيع ياسبرز أن يقلب الحق باطلا والباطل حقا بدعوى تفسيرات على درجات متفاوتة من العُمق، وعلى هذا النحو يحق لياسبرز ان يحول السلب إلى ايجاب والايجاب إلى سلب، فكل حكم سلبي يقوم على حكم موجب. فمثلاً «إن الله قد مات» قد تعني «أن الله حي» لأن نفي الله معناه خلقه من جديد بصورة أخرى. ويجد ياسبرز نصا لنيتشه يؤيده في منهجه

هذا إذْ يقول نيتشه «يسمون ذلك (موت الله) تحلل الله من نفسه، ولكنه عندما يحرك.. سترونه فوق الخير والشر (نيتشه ص١٢٤)» ومن ثم يجعل ياسبرز السلب هو الايجاب والتحلل هو الخلق، والاعدام هو الانتاج.

يرفض ياسبرز التفسيرات الفلسفية والتاريخية والرمزية والنفسية لنيتشه ويطالب بتفسير يبين النشأة génétique أي بتفسير يبدأ بنواة ينسج حولها حتى يتم اعادة بناء فكر الفيلسوف، ولايفترق هذا التفسير كثيرا عن التفسير النفسي الذي يجعل للأشياء ظاهرا وباطنا أو الذي يجعل لكل فكرة أساساً نفسياً. يؤدي التفسير النفسي إلى تأكيد أن نيتشه لم يكن له اتباع وان تابع نيتشه هو مَنْ يتبع نفسه: «كنْ أنت لنفسك» فقد سمى نيتشه نفسه «عبقري القلب» لانبيا لدين أو داعيا لطائفة أو مؤسسا لفرقة، وبالتالي لن يفهمه إلاّ عباقرة القلب مثله. يجعل ياسبرز نيتشه فريدا، وحيد عصره ليس كمثله أحد، استثناء، حتى يجعل فلسفته هي شخصه وتتحوّل الفلسفة إلى صناعة للتماثيل ولايتحدث ياسبرز كثيرا عن نظريات نيتشه في فقه اللغة والتي جعلت من نيتشه استاذا لفقه اللغة وهو في الرابعة والعشرين ولكنه يطيل الحديث عن عزلته وشذوذه ومرضه وجنونه حتى يضعف الثقة في آرائه أو على الأقل يجعل أعماله تعبيرا عن أزماته النفسية وأمراضه البدنية «مرض عضوي في المخ أدّى به إلى الشلل» ويجعل محور فلسفته «إن الله قد مات» تعبيرا عن إحدى نوبات الجنون! مع أن هذه القضية هي الحَدْس المسيطر على أعمال نيتشه الأخيرة إذْ يقول «إمّا أنْ يميتنا هذا الدين أو نميت نحن هذا الدين» وإني أؤمن بهذه العبارة التي قالها قدماء الجرمانيين: «يجب ان تموت جميع الآلهة» (نيتشه ص٢٤٧)، كما يقول أيضاً «أين هو الله؟ سأقول لكم، لقد قتلناه أنا وأنتم!» يجعل ياسبرز الحاد نيتشه الحادا ذاتيا وجوديا نتيجة لأزمة نفسية لا الحادا موضوعيا نتيجة لتحليل الطبيعة كما هو الالحاد في عصر التنوير في فرنسا في القرن الثامن عشر، بل إن ياسبرز يجعل الحاد نيتشه ايمانا مقنعا لأنه بحث عن إله العصر والقوة والحياة والانسان المتفوق.

ويدافع ياسبرز عن نيتشه ضد منتقديه واتهامهم له بالتناقض وبمعاداته للعلم نتيجة لنقص في ثقافته العلمية وبفرديته والحاده. ويخصص ياسبرز الفصل الأخير من كتابه الكبير للدفاع عن تهمة الالحاد واعادة تأويل عبارات نيتشه الصريحة مثل: «الايمان بالله سبب للعالم» أو «ان الله مجرد افتراض» أو «الله أكبر خطر» أو «الله يجب ان يموت» بأن ذلك يعني رغبة الانسان في البحث عن موجود أسمى وغاية أعظم، كما يحاول تفسير رفض نيتشه للعلو على أنه ايمان بنوع من العلو المكبوت في النفس! وبالتالي يخفف ياسبرز من حدة نيتشه وجذريته، ويقضي على انفعاله، ويمتص غضبه، ويجعله لافرق بينه وبين كيركجارد واوغسطين وبسكال، وبذلك يتحول فيلسوف العدم إلى فيلسوف الوجود أو على الأقل ينتهي ياسبرز إلى التعادل في القضية ويعلن «لايوجد أي برهان على وجود الله كما لايوجد أي برهان على الالحاد» (نيتشه ص٤٢٨). وكفاه نصرا أن يثبت أن نيتشه ليس كما يظنه الناس ملحدا وإنْ كان فكره يدور حول موضوع واحد وهو «دين الوحي»، وهو فكر لايقود إلى الله ولكنه لايبعد عنه (ص٤٤٠) إلى آخر هذه العبارات التي لاتقول شيئاً لأن

نصفها الثاني يلغي نصفها الأول والتي تدل على براعة فائقة في التعمية. وما دام نيتشه يتفلسف أمام الالحاد فإنه لايكون ملحدا خالصا (ص ٤٤١)، وإنْ كانَ نيتشه ملحدا فإن الالحاد يرفض أن يكون نيتشويا!

مع أن نيتشه لم يقرأ سطراً واحداً من كيركجارد (لأن مؤلفاته لم تكن قد ترجمت بعد إلى الالمانية) وعلى ما يعترف ياسبرز بنفسه فإن ياسبرز كلما ذكر نيتشه ذكر معه كيركجارد ويعطي لكليهما نفس الدورفي الايقاظ حتى يوحي بأنه يتحدث عن أهم مفكرين وجوديين في المسيحية على السواء لافرق لديه بين كيركجارد ونيتشه، أي بين مؤمن وملحد على ماهو متعارف عليه، أي أنه يستعمل كيركجارد للتعمية ولايقصد من ذكره إلاّ تمييع مواقف نيتشه وتحويل الهجوم على المسيحية إلى دفاع عنها. وإذا كان ياسبرز يحاول أن يثبت أن الحاد نيتشه هو ايمان مقنّع فالحقيقة أن إيمان كيركجارد هو الحاد مقنّع لأنه يرفض كل العقائد المسيحية الرسمية التي يطلق عليها اسم «التمسح» في مقابل المسيحية الباطنية. ولكن ياسبرز يجعل كليهما تابعاً للمسيحية، فكلاهما تأثر بشوبنهور، نيتشه في أول حياته وكيركجارد في آخر حياته، وكلاهما فكر في سقراط فاعتبره كيركجارد معلمه واعتبره نيتشه عدوه، وكلاهما عارض المعرفة العقلية وآثر تحليل الوجود الانساني، كلاهما عدو لهيجل الذي فتح عالما جديدا في الفلسفة ووضع لغة جديدة في الفكر الأوربي. كلاهما شاعر، عبقري الفن، نبي، قديس. وهكذا يجعل ياسبرز من نصير المسيحية عدوا لها ومن عدو المسيحية صديقا لها، ويجعل مَنْ قال «أن الله قد مات» كمَنْ قال «أن الله أمامي أراه»، كلاهما يرفض المعرفة الموضوعية، يضع كيركجارد محلها الايمان، ونيتشه ارادة القوة، كلاهما فيلسوف الامكانية، كلاهما فيلسوف الزمان يجعله كيركجارد في اللحظة ونيتشه في العود الأبدي، الانسان عند كيركجارد تلميذ للمسيح ومعاصر له وعند نيتشه هو الانسان المتفوق. ينادي نيتشه بالاستجابة للحياة وينادي كيركجارد بتكرار اللحظة. كلاهما فيلسوف الحلول وكلاهما يرفض العلو الديني. كلاهما فيلسوف انفعالي ذاتي يرى الحياة صراعا من أجل الموت. بل إن ياسبرز يجعل نيتشه أكثر مسيحية من كيركجارد لأن كيركجارد تعلّم المسيحية من أبيه وتخصص في اللاهوت أمّا نيتشه فقد شعر بالمسيحية بقلبه وانتهى إلى أعماق اللاهوت بنفسه، أي أنه قطع شوطاً أطول مما قطع كيركجارد. على أية حال يجعل ياسبرز كلا من كيركجارد ونيتشه كوكبين لامعين يتوارى في أضوائهما فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين منذ هيجل (كيركجارد ص ١٨٤) فقد ظهرا فجأة واستحوذا على اهتمام العصر وإنْ لم يكونا قد كشفا لنا الطريق. يثيران فينا العناصر الأساسية في الموروث القديم دون أن يقدما فلسفة متخصصة كما فعل فلاسفة القرن الماضي (ص ١٨٧). لقد ظلا في ميدان الاشتباه والالتباس والغموض ينيران الطريق ويضلان في نفس الوقت، يثيران الجد والهزل، يكشفان الحقيقة ويعميانها، يدعوان إلى تأكيد الذات وإلى العدمية (ص ١٨٣). إن ما يميز العصر الحاضر هو اكتشاف كيركجارد ونيتشه بعد أن لم يلتفت إليهما أحد، وبدء الفلسفة التابعة لهيجل في التواري عن الأنظار (نيتشه ص ١٠). لقد ظهر كيركجارد ونيتشه في فترة كانت الانسانية فيها على مفترق الطريق على ما يقول ياسبرز في كتابه «عن الحقيقة»، كلاهما استثناء، كلاهما نبي

العصر (الروح الأوربية ص٢٥). كلاهما أعلن افلاس المسيحية فقد أعلن كيركجارد «لم تعد المسيحية إلاّ مظهرا» وأعلن نيتشه «أن الله قد مات وبدأت العدمية». إن كيركجارد ونيتشه هما بالفعل المنبعان اللذان استقى منهما المفكرون المعاصرون مثل هيدجر وجابريل مارسل وسارتر نظراتهم. فانارة الوجود عند ياسبرز هي تصور نيتشه للحقيقة على أنها استكشاف للوجود أو تفسيرات له أو فك لرموزه وتحليل كيركجارد للوجود الانساني مثل وصف هيدجر للعدم والقلق والوجود من أجل الموت وقد سئل هيدجر مرة عن أهم حدثين فلسفيين في هذا القرن فأجاب: ظهور الطبعة الكاملة الالمانية لمؤلفات كيركجارد سنة ١٩١٤ وظهور كتاب «الوجود والزمان» سنة ١٩٢٧!

ولايوجد عمل واحد لياسبرز إلاّ ويشير فيه إلى نيتشه بصرف النظر عن ذكر كيركجارد معه أم لا، ويجعله من اعمدة الحضارة الاوربية (شروط وامكانيات انسانية جديدة ص ٧٩). ويتحدث في احدى سيره الذاتية عن نيتشه قائلا: «لم تظهر لي أهمية نيتشه بالنسبة لي إلاّ متأخراً، عندما كشف لي كشفا عظيما وهو العدمية ووجوب تجاوزها، وقد كنت اتجنب نيتشه في شبابي وانفر منه لما فيه من تطرف «السكر والبرقشة» (حول فلسفتي ص ١٤٠) ويجعله من بين ممثلي المثالية الالمانية مثل فشته وهيجل وشلنج (الايمان الفلسفي ص٣٢). كما لاينسى الاستشهاد بأقواله في المرض وطرق العلاج (العلاج النفسي ص ٢٥) ويستشهد بفقرة طويلة منه ثناء على الطبيب (المعالج النفسي) بعد فشل القادة الروحانيين، فالعلاج النفسي هو الأقدر على مخاطبة القلوب، ويستشهد ياسبرز بثورة نيتشه في شبابه على تصور القرن التاسع عشر لعلم الانسان وحال الفلسفة الاكاديمية وتبنيها مناهج العلوم الطبيعية وبعدها عن الحياة ويأخذها حجة لمهاجمة المطلب العلمي ذاته وكما يبدو عند فرويد وماركس (العقل والخبل في عصرنا ص٧٦). ويقارن ياسبرز نيتشه بجوته ويجعل كليهما نموذج الانسان الحديث: الانسان المتعدد الجوانب، انسان فترة ما بعد الخلق لا ماقبلها (انسانية جوته ص ٢٥٤)، يؤرخ ياسبرز للعصور الحديثة بظهور نيتشه (المدخل إلى الفلسفة ص ١٧٠، ص ١٩١) ولكنه يفعل ذلك ليبين أنه لايوجد فيلسوف أوربي في الغرب بما فيهم نيتشه قد كوّن فلسفته غافلا عن التوراة! (الايمان الفلسفي ص١٤٨) أي أن الغرض من اشارة ياسبرز الدائمة إلى نيتشه هو اثبات أن نيتشه هو أحد منابع التفكير المعاصر في تأويله لحسابه الخاص حتى يجعل منه فيلسوفا مسيحيا أو على الاقل ليس عدوا للمسيحية بالمعنى الشائع إذ أن حب الانسان وكرهه لشيء واحد هو نفس الشيء. وقد سئل برجسون مرة عن سبب معاداته المستمرة لعلم النفس فأجاب: لأني أحبه؟

منهج ياسبرز في عرض موقف نيتشه من المسيحية:

يتلخص هذا المنهج الذي وضح في كتابه الصغير «نيتشه والمسيحية» في جمع أكبر عدد ممكن من النصوص وتفسيرها لبيان المسيحية الكامنة في النص بالرغم من المعنى الظاهر له الذي يدل على عداء نيتشه لها. يلجأ ياسبرز إلى التأويل واعتبار رفض المسيحية هو المعنى الظاهر للنص

والدافع المسيحي هو المعنى الباطن له. ويكثر ياسبرز من ذكر النصوص حتى يوحي بأنه لايخشى من نيتشه شيئاً وبأنه يعرض أفكاره بنصوصه بكل هدوء واطمئنان لايحاول أن يخفي منها شيئا. يبدأ ياسبرز بعرض أهم النصوص المعادية للمسيحية عند نيتشه عرضاً موضوعياً في أول كتابه الصغير حتى يصدم القارىء ثم ينتهي في النهاية إلى أنه بالرغم من هذا العداء الظاهر المدعم بالنصوص فإن نيتشه قد أخذ هذا الموقف بدافع مسيحي أصيل!

يقول نيتشه مثلا: «لو علمت أن لأحد اليوم اتجاها مائعا بالنسبة للمسيحية فإني لن أعطيه مثقال ذرة من ثقتي إذْ أن الاتجاه الوحيد الصحيح في هذا الموضوع هو الرفض المطلق». ولكن ياسبرز يجعل من هذا النص كشفا للمسيحية وازاحة للنقاب عنها وبالتالي يكون كشفا عن الحقيقة. والمسيحية في جوهرها كشف عن الحقيقة إنْ لم تكن هي الحقيقة نفسها، ومن ثم لايبعد نيتشه في هذا النص كثيرا عن المسيحية بل يتبع أحد الدوافع المسيحية الأصلية ألا وهو البحث عن الحقيقة! ويقضي على ما يقصده نيتشه بالفعل من المعنى الواضح للنص الذي يراه ياسبرز تكرارا لأفكار قديمة معروفة لفلاسفة سابقين مشهورين بعدائهم للمسيحية، فالمعنى الظاهر ليس بالجديد والمعنى الباطني فيه نصرة للمسيحية! بل إنه يذكر نصاً آخر من إحدى رسائله يتحدث فيها نيتشه عن ايمانه بالمسيحية عندما كان طفلا ويأخذه ياسبرز دليلا على تأييد نيتشه للمسيحية كما يذكر نصا آخر عن أثر المسيحية في تربية الشعوب الأوربية ويجعله دليلا على أن نيتشه من أنصار التربية الدينية!

وفي نفس الوقت الذي يعتبر فيه نيتشه القسس أقزاما شريرة، «من جنس الطفيليات»، «مَنْ حلّت عليهم لعنة العالم»، «عناكب سامة»، «أمهر المنافقين نفاقا»، (نيتشه والمسيحية ص ٩) يذكر ياسبرز صفات أخرى لهم ذكرها نيتشه في سياق آخر حتى يخفف من حدة النصوص الأولى ويعارض بعضها البعض الآخر حتى يميع موقف نيتشه، فيذكر ان نيتشه يحتفي بعظمة نفوس القسيسين ويمدح هذه الأرواح النبيلة الطاهرة اللطيفة البسيطة الجادة، ويذكر أن نيتشه يعتبر نفسه من سلالة أكرم عنصر بشري لأن جديه كانا راعيين بروتستانتيين كما يذكر فضل المسيحية في تهذيب الأخلاق وتقويم الشخصية، يجمع ياسبرز كل هذه النصوص التي يذكرها نيتشه في هذا المعنى والتي ذكرها نيتشه على محمل السخرية والتهكم ويخرجها عن سياقها.

فإذا تحدث نيتشه عن الكنيسة واعتبرها العدو المميت لكل ما هو كريم على الأرض والداعية لأخلاق العبيد والرافضة لكل عظمة انسانية وأنها لاتتعدى أن تكون مؤسسة من المرضى تقوم بتهريب العملات الزائفة (نيتشه والمسيحية ص ١٠) فإن ياسبرز يذكر حديث نيتشه عنها أيضا بأنها وسيلة للسيطرة ترفع الناس إلى أعلى درجات من الروحية تؤمن بقدرة الروح وتمنع الالتجاء إلى العنف وبالتالي فهي مثل الدولة مؤسسة كريمة. وبعد أن يعارض ياسبرز نصوص نيتشه بعضها بالبعض الآخر يحاول تفسير هذا التعارض المقصود بالالتجاء إلى تاريخ حياة نيتشه وتربيته الدينية حتى يفرغ النصوص من معناها ويجعلها صدى لأزماته النفسية في الطفولة المبكرة،

وبالتالي فهي لاتدل على فكر صائب يهدف إلى تغيير شيء بقدر ما تدل على عقدة نفسية يجب حلها، أي أنه يرجع النصوص إلى الوراء ويجعلها صادرة عن تاريخ نيتشه النفسي بدل أن يضعها إلى الأمام ويجعلها حلا لكثير من مشاكل العصر التي عبّر عنها نيتشه في مواقفه الفكرية والعقائدية.

وبالاضافة إلى معارضة النصوص بعضها بالبعض الآخر يلجأ ياسبرز إلى منهج التحليل النفسي ويتعامل مع نيتشه كمحلل نفسي يرى أن عداءه للمسيحية نشأ منذ الصغر عندما وجد أن المسيحيين ليسوا مسيحيين كاملين وأن هناك تعارضا شديدا بين ما تتطلبه المسيحية من حياة فاضلة وبين ما يراه من واقع مرير، بين المثل الأعلى كما تتصوره المسيحية وبين حياة الأوربيين، وإنْ شئنا بين الروحانية المسيحيــة والمادية الأوربية، بين السلام المسيحي والنزعة الحربية الغربية، بين المسيحية والعداء الأوربي، بين الايثار المسيحي والأثرة الغربية، ولّما نشأ الفيلسوف في طفولته على التسليم بالعقائد انتهى إلى الشك والرفض واللاأدرية. والحقيقة ان عداء نيتشه للمسيحية لم يكن ارتباطا منه بها او استجابة كما يقول ياسبرز بل رد فعل عليها. لم يكن موقف نيتشه منها موقف المتجاوز لها على ما يقول ياسبرز بل موقف الرافض لها.

ويفسّر ياسبرز قول نيتشه «لم نعد مسيحيين» بأن نيتشه أصدر هذا الحكم لأننا نريد أن نكون أكثر مسيحية مما نحن عليه الآن، ولأننا أكثر تطلبا للتقوى وأقوى نزوعا نحو الخير مما نراه الآن. ويفسّر رفض القيم الخلقية المتوارثة فيما وراء الخير والشر بأنه طلب لقيم خلقية أقوى مستشهدا بقول نيتشه «نريد أن نكون ورثة الاخلاق بعد أن نقضي على الأخلاق»، أي أن ياسبرز يستعمل الحجة المنطقية النفسية المشهورة بأن الرافض للشيء مؤمن به لأنه يتحدث عنه ويفكر فيه، فالرافض لله الذي يصوره الناس مؤمن بالله الذي ليس كمثله شيء، وبذلك يكون الملحدون هم المشتاقون حقاً لله على حد قول احد كبار الصوفية(*)، ولكن الذي يتبع هذا المنهج لابد ان ينتهي إلى أن الألحاد هو الايمان الحقيقي لأنه هو الايمان الخالص من كل مظاهر الوثنية التي تشوب إيمان العوام. أمّا ياسبرز فلا ينتهي إلى هذه النتيجة ويجعل من ارادة القوة دينا مسيحيا!

إن عداء نيتشه للمسيحية ومعركته ضدها قد ولّد توترا روحيا على ما يقول ياسبرز ولكن هذا القلق ليس مسيحيا كفعل بل كرد فعل، وبهذا المعنى تظل المسيحية «شوكة في الجسد» على ما يقول كيركجارد تؤرق الفكر الأوربي وتدفعه لمناهضتها ورفضها والعمل ضدها. وبهذا المنهج يمكن اعادة تأريخ الفكر الأوربي كله: بدء الفلسفة الحديثة ونشأة العلم وخروج موجات الالحاد على أنه رد فعل على المسيحية لا على أنه فعل لها وأثر من آثارها على ما يقول ياسبرز.

يحاول ياسبرز تفسير نيتشه تفسيراً مسيحيا على مراحل ثلاث أضعها في صيغة تساؤلات ثلاثة:

(*) أنظر مقالنا: «أونامونو والمسيحية المعاصرة» في هذا الكتاب.

أولاً ــ هل قضى نمسير نيتشه لتاريخ المسيحية على المسيحية كاتجاه نفسي؟

يعرض ياسبرز لتاريخ المسيحية كما يفسّره نيتشه بطريقة تراجعية أي أنه يحلل أزمة العصر الحالي ثم يردّ هذه الأزمة إلى المسيحية ثم يحاول وضع تاريخ عام للمسيحية مبيناً نشأتها وتطورها.

تتلخص أزمة العصر الحاضر عند نيتشه ــ كما يتصورها ياسبرز ــ في انهيار الحضارة والمدنية إذْ لم يبق منها إلاّ مجرد الخبر السطحي الذي لاجذور له، وفقدان الفن لجوهره وتعويض ذلك في التصنيع والتعمية وتحول الحياة إلى «كأن» أي فقدان الشيء نفسه والالتجاء إلى المثل وضياع اليقين والوقوع في الشك، كما يبدو انهيار العصر في الملل والهروب منه في السكر والغربة والضجيج والكذب الروحي والجدب النفسي. كل انسان يتحدث ولا أحد يسمع، الكل يبعثر كلماته، خيانة لكل شيء روح تبحث عن الفائدة، ينخر فيها العدم وتظهر آثاره في الآلية، في آلية العمل وسيادة الدهماء. «إن الله قد مات» هذا هو الجديد الذي أتى به نيتشه والذي لم يفهمه الأوربيون حتى الآن، لم يقل نيتشه «لايوجد إله» أو «لاأعتقد في وجود الله» لأنها قضية تتعلق بالوجود لا مجرد حكم نفسي. لقد مات الله عند نيتشه بسبب المسيحية التي قضت في الانسان على أهم مكاسبه الأولى: تراجيديا الحياة التي عرفها الطبيعيون الأوائل السابقون على سقراط والتي وضعت المسيحية بدلها الأوهام: الله، نظام العالم الخلقي، الخلود، الخطيئة، الفضل الالهي، الفداء... الخ. حتى تأتي لحظة تتحول فيها النية الصادقة التي تتطلبها المسيحية إلى اشمئزاز من كذب وبطلان كل تفسير مسيحي للعالم، عندئذ ينخر العدم في عالم المسيحية الوهمي، فالعدمية هي النتيجة المنطقية لكل القيم والمثل.

يعرض ياسبرز نيتشه وموقفه من المسيحية على هذا النحو عرضا موضوعيا ولكنه لايقصد به كيف ينخر العدم في الوجود بسبب التصور الديني للعالم بل يقصد به كيف تستحيل الحياة إلى جحيم بسبب انكار وجود الله. يجعل نيتشه وجود المسيحية علّة العدمية بينما يجعل ياسبرز غياب المسيحية علّة العدمية!

١ ــ إن تاريخ المسيحيةفي ألفي عام هو إذنْ تاريخ مأساة طويلة تدل على انحراف المسيحية عن سيرتها الأولى، وتاريخ المسيحية هو تاريخ مأساة الانحراف. والمسيح نفسه ليس مسؤولا عن هذا الانحراف ولا شأن له بما حدث باسمه في التاريخ، المسيح مجرد نموذج من البشر له تفسيره من الناحية النفسية فقد قدّم المسيح طريقة جديدة في الحياة ولم يعط معرفة جديدة أي أنه دعا إلى تحول ذاتي لا إلى عقيدة جديدة، تتلخص هذه الحياة الجديدة في التحرر من أي ضغط خارجي. وكل ما قاله المسيح في ذلك كان مجرد رموز، فالسعادة هي الواقعة الأولى تندّ عن الصياغة ولاتكون إلاّ حياة معاشة أقرب إلى الغريزة منـها إلى الصياغة العقلية. كل ما يقوله السعيد يكون رمزا وكل ما يفعله يجانب به العالم لأنه لايقاوم ولايرفض بل يسلم بكل شيء، وهذا هو ما أطلق عليه المسيح لفظ «الحب». وما أن يفقد العالم واقعيته حتى يفقد الموت واقعيته أيضاً، ويصبح مجرد قنطرة إلى عالم آخر بل يمحي وجوده على الاطلاق لأن الحياة الزمنية لاوجود لها عندما

يعيش الانسان في الخلود. وقد أكد المسيح ذلك بموته وبموقفه من القضاء وبموقفه أمام الصليب. لم يقاوم ولم يدافع عن نفسه بل صلى، وتألم وأحب منْ ناصبوه العداء ويسمي نيتشه هذا الموقف «الموقف الفيزيولوجي» لأن مناصبة العداء بالعداء فيه قضاء على الذات أمّا اتخاذ موقف الحب من العداء ففيه محافظة على الذات وابقاء عليها، وهو الموقف الذي يختلط فيه الجليل والمميت والصبياني، وهو موقف بعيد كل البعد عن البطولة أو العبقرية كما يدّعي البعض بل هو أقرب إلى موقف «الأبله» في رواية دستويفسكي.

يرى نيتشه أن موقف الانهيار هذا موقف صادق بلا نفاق أو مداراة يصدر من غريزة تدفع نحو العدم ولكنه موقف نفسي لا تاريخي لأنه يستحيل معرفة مسيح التاريخ كما قال النقاد من قبل «روبنسون مثلا» ولايمكننا إلاّ معرفة مسيح الدعوة. يرى نيتشه أن صورة المسيح في الأناجيل صورة مضطربة متناقضة فهو يعظ على الجبل وعلى البحيرات وفي المرعى، ويشبه تجليه ما حدث لبوذا، وهو في نفس الوقت مناهض متعصب، عدو لدود للاهوتيين والقسس. فالصورة الأولى ــ المسيح الطيب ــ أقرب إلى المسيح الحقيقي، أمّا الصورة الثانية فهي اضافة من التاريخ ومن الجماعة المسيحية الأولى، فالمخلّص لايكون متعصبا ابدا، لايمكننا إذنْ أن نأخذ الأناجيل كوثائق تاريخية صحيحة بحيث نأخذ منها صورة للمسيح التاريخي كما اننا لانستطيع أن نعتبر الأساطير التي ينسجها الشعب حول الأولياء والقديسين مصادر تاريخية عنهم. لاتعطي الأناجيل إلاّ مسيح الدعوة، أي المسيح كما فهمته الجماعة المسيحية الأولى أي مسيحا نفسيا يضع مسيحية لاتصح إلاّ في الحياة الخاصة وتفترض مجتمعا مغلقا منعزلا لا شأن له بالسياسة ولا تليق إلاّ بالأديرة.

لم يحاول ياسبرز تطوير هذه الملاحظات التي أبداها نيتشه ومقارنتها بنتائج علم النقد الحديث وبالدراسات المقارنة عن نشأة المسيحية، خاصة وأنه على دراية بالموضوع كما وضح في رده على بولتمان بشأن منهجه في القضاء على أساطير في تفسير الكتب المقدسة، بل ينتهي إلى هذه النتيجة اجابة على السؤال المطروح وهي أن قضاء نيتشه على مسيح التاريخ لم يقض على المسيح كنموذج للحياة وبالتالي تظل المسيحية ممكنة كعقيدة وتصور، ويكون كبار الصوفية مثل فرنسوا الأسيسي وكبار المؤمنين من أمثال بسكال، يكون هؤلاء على حق عندما يتحدثون عن الايمان المسيحي وعن الطريق المسيحي إلى الله. وبالرغم من قضاء نيتشه على العقائد واعتبارها انحرافا عن المسيحية الأولى تظلّ المسيحية ــ في رأي ياسبرز ــ ممكنة باعتبارها دافعا روحيا قلبيا خالصا وهو ما قاله كانط من قبل(*).

٢ ــ يرى نيتشه أن المسيحية قد انحرفت عن المسيح، ولم يكن فيالتاريخ مسيحي إلاّ شخص واحد وهو المسيح وقد مات على الصليب! وكل ما ألصق به بعد ذلك كان نتيجة للمصادفة التاريخية المحضة أو لدوافع ومآرب شخصية، المسيح هو المسيحي الوحيد أمّا الجماعة

(*) أنظر مقالنا: «الدين في حدود العقل وحده لكانط» في هذا الكتاب.

المسيحية الأولى فهي عدوة للمسيح، ونيتشـه نفسه عدو للمسيحية وعدو للمسيح بالرغم من اخلاصه وصدقه، وعدو للجماعة المسيحية الأولى ابتداء من الحواريين حتى آباء الكنيسة، ليس المسيح إذنْ مصدرا للمسيحية بل نواة لها استغلتها المسيحية لنسج مجموعة من العقائد التاريخية الصرفة حتمتها الظروف والحوادث. لقد انهارت المسيحية بعد المسيح وانهار الغرب بعد تغلغل المسيحية فيه. ويبدو الانحراف عند نيتشه في تحويل المسيحية من قاعدة للحياة إلى اعتقاد، مع أن المسيح مثل بوذا رجل عمل لارجل عقيدة، ثم تحويل الاعتقاد إلى عقيدة أي واقعة مغلقة يختلط فيها الهوى والظن والحوادث التاريخية في ثوب رمزي مثل اسطورة الفداء التي نُسجت حول بعض الألفاظ مثل «الآن وإلى الأبد» أو «هنا وفي كل مكان»، ومثل اثبات المعجزات حول بعض الرموز النفسية كشفاء المرضى، واسطورة الخلود حول تأكيد المسيح لفناء كل ما هو شخصي وفردي، أو اقامة كنيسة تدعو لله وتبشّر بملكوته وجنّاته أو بابن له يكون الشخص الثاني في التثليث، كل ذلك مجموعة من الرموز الفاضحة حوّلت المسيحية إلى نقيضها، فعبد الناس الشيطان بدل الإله. لقد انحرفت المسيحية عندما تحوّلت من مجرد ايمان قلبي فردي إلى عقائد تاريخية هي في الحقيقة رموز تدل على هذه الحقائق الروحية البسيطة. فالايمان يعني الشعور، والله الانسان يعني أن التقسم الوحيد لله محو الانسان وبالتالي الاعتراف بالانسان كواقعة مكتفية بذاتها وكحقيقة أولى، وبالتالي يكون الالتصاق بالرموز انحرافا للبشرية: «ألم تضل الانسانية طريقها ألفي عام بهذا الوهم؟».

كان يمكن لياسبرز ابتداء من هذا التحليل التاريخي للمسيحية الذي قام به نيتشه تتبع تاريخ المسيحية وكيف أنها اصبحت رومانية مقنعة، فأصبح القيصر هو البابا، والمعبد هو الكنيسة، والطقوس قداسا واصبح من الحقائق التي تعترف بها جميع الطوائف المسيحية وجميع الاتجاهات اللاهوتية محافظة كانت أم متحررة، ولكن ياسبرز يصوّر نظريات نيتشه في نشأة المسيحية وتطورها وانحرافها على أنها اسقاط من أزمة نفسية لديه على التاريخ، وبالتالي يقضي على صدقها وموضوعيتها ويجعلها مجرد هوى أو جنون مع أن نظريات نيتشه، وإنْ كانت قائمة على الحَدْس السريع ونفاذ البصيرة، لاتفرق كثيرا عن نظريات دارسي تاريخ المسيحية خاصة في القرن التاسع عشر الذين تتبعوا نشأة المسيحية وتطورها في خط موازٍ لنشأة العقيدة وتطورها وكلاهما في خط موازٍ ثالث لنشأة النص الديني نفسه وتطوره مع اثبات انحراف المسيحية التاريخية عن المسيحية الأولى واختلاف العقائد الكنسية المتأخرة عن الدعوات الخلقية الأولى وعدم احتواء النصوص الدينية لكل ما قاله المسيح واحتوائها لأشياء اخرى غيرها حدثت من بعد في الجماعة المسيحية الأولى منذ نشأتها وفي تطورها حتى القرن الرابع حين بدأ ظهور الأناجيل الأربعة في مجموعات متسقة مرتبة عن «أقوال المسيح وأعماله» كما يذكر مؤرخو المسيحية الأوائل من أمثال ابياس والقديس ارينيه واوزب السيراري.

٣ ــ وينشأ الانحراف التاريخي ــ على ما يقول نيتشه ــ من الشعور بالحقد الذي يتولّد عند لفاشلين والمضطهدين وهو الشعور الذي درسه ماكس شيلر بعد ذلك بالتفصيل. ويعني به نيتشه الحقد الناشىء عن العجز عن ارادة القوة، وقد يكون خالقا للقيم والمثل. فالعاطفة الخلقية تدل

على رغبة في الاستعلاء، والعدالة تدل على رغبة مكبوتة للانتقام، والمثل العليا قد تشير إلى معركة كامنة ضد مَنْ يحتلون المناصب العالية، فهذه الدوافع التي تظهر في مظهر روحي عال تحتوي على انحرافات شديدة، وقد يدل هادىء الطبع على ثورة وقسوة، كما كان كبار السفاحين يخافون مناظر الدماء، وكثيرا ما كان يتم ذبح الخصوم باسم الله والحق والعدل، وقد يكون المؤمن قاسي الطبع لأنه يطمئن الى شرعية أفعاله وهذا يفسر لنا كيف أصبح الايمان المسيحي فيما بعد ايماناً ابيقوريا وكيف تحوّلت المسيحية عدوة الوثنية إلى وثنية صديقة للمسيحية وكما ولّدت الوثنية اليونانية من قبل اتجاهات معادية لها عند سقراط وافلاطون كانت المسيحية وليدا طبيعيا لظروف العصر القديم، وأخذت لحسابها كل الأسرار القديمة والرغبات في الخلاص وأفكار التضحية واتجاهات الزهد وفلسفات العالم الآخر، كما احتوت على عبادة مترا Mithra. وكانت المسيحية رد فعل على اليهودية فهي ظاهرة يهودية. آثر اليهود اختيار الوجود على العدم وانقلبت الآية في المسيحية التي تحتم فيها أخذ العدم وترك الوجود كرد فعل على الاختيار الأول، وكان الثمن تزييف كل شيء من قيم ومثل وأخلاق. وبالتالي خلقت غريزة الحقد عالما جديدا تصبح الاستجابة فيه للحياة شرا. ويفسر نيتشه اليهودية كما يفسّر المسيحية بغريزة الحقد، فيرى أن اليهودية قد أدانت القوة والسيطرة والنجاح في الأمور الدنيوية ولذة الحياة مما اضطر اليهود إلى انكار الوقائع والتنصل من تاريخهم الماضي المليء بالحروب والمغامرات. لذلك تسرّب حب الحياة إلى اليهود من ممرات سرية داخلية. وبهذا المعنى تصبح المسيحية هي اليهودية في أبعد حدودها. لقد أصبحت اليهودية مسيحية وقضت على آخر صورة لها وهي الشعب المختار. ومع هذا الانحراف التاريخي ينشأ التعويض الخلقي عن العجز وتنشأ الأخلاق المثالية لتغطية هذا العجز فنجد في تصور المسيح ميلادا وصلبا رغبة في الانتقام!

ومع أن تفسير نيتشه يصدق على المسيحية أكثر من صدقه على اليهودية لأن اليهودية تختلف عن المسيحية في جوهرها، فلم تكن ديانة روحية أبداً، ولم تدع التوراة إلى الروح المجردة الطاهرة كما هو الحال في المسيحية بل كانت دعوة إلى القوة والارتباط بالأرض وهو ما اتضح في تاريخ بني اسرائيل القديم ــ مع ان تفسير نيتشه قد يصدق على المسيحية إلّا أن ياسبرز لايرفضه ككل لأنه يسمح بارجاع كل مظهر من مظاهر الحياة الأوربية إلى مسيحية مقلوبة أي إلى أحد أوجه المسيحية وهو ما يريد اثباته.

٤ ــ وقد استمرت المسيحية في تطورها تغزو النفوس المتوسطة التي انحرفت منذ اللحظة الأولى: تعتنقها وتظل في صراع معها حتى تنشأ التشكلات الكاذبة للمثل المسيحية وتؤثر في الشعور الأوربي بالرغم من رفضه لها، ويعتبر نيتشه فرقة الجزويت أيضا من هذه التشكلات الكاذبة فالدخول في العالم وهو ما يميز الجزويت رد فعل على الخروج عنه وهو ما تتطلبه المسيحية.

ويتضح هذا التشكيل الكاذب أيضا في وسائل نشر المسيحية. فتخلّت عن الحقيقة وفضلت الأثر والفاعلية، فإذا كانت الأمانة العقلية تنقصها كما هو واضح في العقائد فإنها تلجأ إلى عدم

الصدق للتأثير على الناس ولاثارة انفعالاتهم حتى اصبحت الوسائل المتبعة وسائل غواية أكثر منها وسائل لنشر الدعوة، إذ أنها ترفض كل ما يمكن أن يثير المقاومة مثل العقل والفلسفة والحكمة والشك وتصرّ اصرارا عنيدا على أن العقيدة من عند الله وأنه لامجال إذنْ للنقد والفحص بل للتسليم والاعتقاد، وتبث روح التعصب والغرور لدى الفقراء وتصفهم بأنهم «جسد الأرض وملحها» على ما يقول الانجيل، وتتعامل مع المتناقضات وكل ما يثير الغربة والدهشة وتمجّد الاضطهاد وخدمة الآخرين.

والعجب أن الأقوياء قد تمثّلوا ايضاً هذه القيم لأنها تصلح لكل مظاهر الجبن ولكل مظاهر الغرور على السواء، يجد فيها الضعيف التعويض والسكينة ويجد فيها القوي الغلبة والسلطان، يصارعها الضعيف إنْ أرادات الابقاء على حالته ويصارعها القوي إنْ أرادت الحد من قوته.

وفضلاً عن الجزويت ظهرت التشكيلات الكاذبة في بعض الاتجاهات المعاصرة مثل الليبرالية والاشتراكية والديموقراطية كرد فعل على المسيحية وللقضاء عليها في نفس الوقت، فهي صور للمسيحية المنهارة بعد أن خارت قواها وفرزت اشكالا أخرى تعيش من خلالها بطريقة الالتواء والمداراة، وكذلك الفلسفة والاخلاق وكل مثل العصر الحديث في المساواة – كل ذلك قيم مسيحية مقنّعة: مساعدة الضعيف من حيث هو موجود بيولوجي بصرف النظر عن غبائه أو ذكائه، رفض استعمال العنف، كل ذلك انحرافات أصلية من اليهودية والمسيحية في عصورها القديمة. تظلّ هذه المثل دليلا على النفاق وبعيدة عن الواقع فإذا انهدمت انكشف العدمية كأساس لكل شيء. فالعدمية نتيجة للمسيحية التي انحرفت منذ نشأتها لا لمسيحية المسيح.

ومن مظاهر التشكل الكاذب أيضاً عقيدة الموت السعيد Euthanasie التي تعتنقها البرجوازية التي تود أن تموت في سعادة وهناء ورضا وسكينة بعد أنْ تدفع الزكاة على ما كنزته وجعلت في كل عقار مصلى في الدور الأرضي وهي تعتقد أنها في السماء ستنال خلودا فرديا متميزا كما كانت متميزة على الأرض.

لذلك يجب رفض كل الأشكال الكاذبة من أخلاق وفلسفات مثالية باعتبارها معادية للحياة وعلى أساس هذا الرفض يقوم التصور الجديد للحياة.

وأخيراً، تساعدنا المسيحية على فهم تناقضات العصر: القوة والعجز، الانهيار والصعود، السيد والعبد، القسيس والعلماني، الوجود والعدم. وهي التناقضات الموجودة ايضا في فترات أخرى من التاريخ في الاسلام وفي المانوية، ولكن التناقضات في المسيحية هدّامة لا بناءة فقد قضت على الامبراطورية الرومانية، وحدّت من انتشار الاسلام وجاء لوثر فأضاع مكاسب عصر النهضة وهو العصر الذي نهض فيه الانسان الحقيقي. لقد أرادت المسيحية كغيرها من ظواهر التاريخ خلق الانسان المتفوق فهي إذنْ حلقة في تاريخ الانسانية العام. ولّما كان العصر الحاضر هو عصر العدمية تستطيع المسيحية أنْ تكون له بمثابة الخطر أو العون.

ويوافق ياسبرز على هذا العرض الذي يقوم به نيتشه لتاريخ المسيحية ولكنه يؤوله لحسابه ويقول إن هذا العرض ولو أنه يقضي على تاريخ المسيحية إلاّ أنه لايقضي على المسيحية ذاتها التي تظل مهمازا حضاريا للغرب وسببا من أسباب توتره النفسي وكفاها بذلك فعلا!

ثانياً ــ هل هناك دوافع مسيحية في تصورات نيتشه للتاريخ وللانسان والعلم؟

على الرغم من قضاء نيتشه على العقائد بصراحة ووضوح فإن ياسبرز يحاول اثبات أن نيتشه قد اتبع في ذلك دوافع مسيحية أصيلة ويرى وضوح هذه الدوافع في نظرة نيتشه للتاريخ العام وفكرته عن الانسان كموجود ناقص وتصوره للعلم باعتباره ارادة لا حدود لها للمعرفة وهو التصور الذي كان أحد أسباب عدائه للمسيحية.

١ ــ يرى ياسبرز أن تصور نيتشه للعود الابدي هو نفسه النظرية المسيحية المشهورة عن الخطيئة والفداء، وأن هذه النظرة الشاملة للتاريخ صارت ممكنة بفضل النظرة الشاملة المقابلة التي تعطيها المسيحية. يرى نيتشه ان التاريخ يعيد نفسه وأن ما يحدث في عصر يحدث في كل العصور وان هناك عودا مستمرا للأشياء حيث يوجد علاقة ثابتة بين الخلود والزمان وكأن الأشياء كانت على حالتها هذه منذ الأزل وستكون كذلك إلى الأبد، وهذا ما يفسّر لنا تكرار الظواهر والمواقف. وهذا التصور لايعني بالضرورة التصور المسيحي للخطيئة والفداء فقد كان هو التصور السائد لدى القدماء في فلسفاتهم للتاريخ كما هو الحال عند اليونان والرومان في التصور الدائري لحركة التاريخ، فهو تصور موجود قبل المسيحية ثم تسّرب إلى المسيحية في تصورها للكون بحركتيه، حركة الهبوط وحركة الصعود، الهبوط الذي تمثله الخطيئة والصعود الذي يمثله الفداء، وهو التصور الأفلوطيني للكون، بحركتي الذهاب Aller والاياب Retour على ما يقول برجسون شارحاً أفلوطين، وهو التصور الذي خلّده أوغسطين في مدينة الله وصراع مدينة الأرض التي تمثل الهبوط والطرد والخطيئة مع مدينة السماء التي تمثل الرفع والخلاص والفداء عن طريق الأنبياء حيث يتم الفعل على يد المسيح. هذا التصور ليس مسيحيا بالضرورة بل هو التصور القديم للتاريخ قبل المسيحية وبعدها، وهو التصور الذي ساد الحضارة الاسلامية والذي خلّده ابن خلدون ايضا في تصوره لدورات التاريخ من البداوة للحضارة ثم البداوة من جديد. لم ينشأ تصور التاريخ كسهم يرمز للتقدم إلاّ في العصور الحديثة ابتداء من فلسفات التاريخ في القرن الثامن عشر عند كوندرسيه وفيكو وتورجو وفي القرن التاسع عشر عند هيجل وكورنو. كان التصور القديم للحضارة هو الكهف على ما يقول شبنجلر وهو التصور الذي ساد قبل المسيحية وبعدها وقد تبنى نيتشه هذا التصور نظراً لعدميته لا لأنه يتبع دوافع مسيحية أصيلة على ما يقول ياسبرز الذي يعتبر أيضاً فلسفة التاريخ في العصور الحديثة عند هردر وكانط وفشته وهيجل وماركس تصورات مسيحية تصدر عن دوافع مسيحية أصيلة مع أن التصور المسيحي للتاريخ يتلخص في حركتي اللعنة والغفران أي في حركتي الصدور والرجوع لا في تصور السهم الذي يرمز للتقدم والذي يُعتبر مكسبا أصيلا من مكاسب العصور الحديثة.

ومع أن التصور التراجيدي للحياة ليس تصورا مسيحيا صرفا فقد عرفه الشعراء اليونانيين من قبل كما عرفته الأساطير اليونانية وبعض الفلسفات مثل فلسفة أفلاطون وعرفه الرومانسيون في عواطفهم وانفعالاتهم والمعاصرون في إحساسهم بالقلق والتوتر (أونامونو مثلا) خاصة نيتشه بعد قلبه للقيم وانتهائه للعدمية ــ فإن ياسبرز يرى ان هذا التصور التراجيدي للحياة تصور مسيحي محض يتبع دوافع مسيحية كامنة. . مع أن نيتشه نفسه يعتبر التصور التراجيدي للحياة سابقا على المسيحية وموجودا في العصر التراجيدي في الفلسفة اليونانية قبل سقراط ثم انهارت الفلسفة اليونانية بعد ذلك، وقد ساعدت المسيحية على هذا الانهيار.

ولايترك ياسبرز نيتشه حتى يجعله مسيحيا لافرق بينه وبين أوغسطين أو بسكال. فسواء كان نيتشه من أنصار النظرة الشاملة للتاريخ فهو مسيحي لأن المسيحية تعطينا أيضا هذه النظرة، وإن كان من أنصار النظرة الفردية للتاريخ فهو مسيحي كذلك لأن المسيحية تعترف أيضا بالزمان الفردي وبالحياة الزمنية المحددة بالميلاد والوفاة. فإذا لم يكتف نيتشه بالنظرة الكلية الشاملة للتاريخ وأراد ان يوجهه أيضا واكتفت المسيحية بانقاذ الفرد وحده واعتبار التاريخ أحد المعطيات الموجودة سلفا والتي لايمكن توجيهها فإن نيتشه يكون أيضا مسيحيا ــ في نظر ياسبرز ــ مع أن نيتشه قد استبدل بالله الخالق الانسان الخالق وجعل الانسان دون الله خالقا للتاريخ ومسيّرا لمجراه.

وعندما يشعر ياسبرز بتعارض تصور نيتشه والمسيحية للتاريخ فإنه يدافع عن التصور المسيحي باعتباره الاصل الذي خرج منه تصور نيتشه حتى وإن كان معارضا له، فإذا كان لنيتشه نظرة شاملة إلى التاريخ العام فإن ياسبرز يرى أن هذه النظرة مستحيلة لأن المسيحية تضعنا في «الكل» Tout دون أن نعرفه وكل معرفة للكل تكون مجرد افتراض، فإذا كان تصور نيتشه للتاريخ مسيحيا من حيث رد الفعل فإن تصور ياسبرز له مسيحي من حيث الفعل لأن «الشامل» L'Englobant من حيث هو اتصال الذات بالموضوع أقرب إلى الواقع والتجربة. وبالتالي فهو تصور مسيحي لأنه لايغلف الحياة في النظرة الشاملة للتاريخ كما يفعل نيتشه. وإذا كان نيتشه من أنصار توجيه السلوك للتاريخ العام فإن ياسبرز يرى أنه من المستحيل السلوك طبقا لخطط شاملة تضم التاريخ الانساني كله لأنه يقتضي المعرفة به وهذا مستحيل إذ لايتم السلوك إلّا في زمان ومكان معينين أي في موقف محدد كما لاتتم المعرفة إلّا من باطن النفس لامن التاريخ.

٢ ــ يرى ياسبرز أن تصور نيتشه للانسان على أنه موجود ناقص، مهشم، ساقط، هو نفس التصور المسيحي للخطيئة الأولى ولكن هذا التصور موجود أيضاً عند الفلاسفة الوجوديين المعاصرين الذين يرفضون المسيحية، فالانسان عند هيدجر وجود للموت ينخر فيه العدم من خلال الثرثرة وحب الاستطلاع والاشتباه والسقوط والهذيان، والانسان عند سارتر دودة في ثمرة كما هو عند نيتشه «مرض الأرض» هش، يتسرّب إليه العدم من خلال النفي وسوء النية والشك والتساؤل، صحيح أن الخطيئة الأولى عند كيركجارد هي مصدر لأفكاره عن القلق ولكنها عند نيتشه وسارتر وهيدجر شعور بالعدم وهو شعور ناشيء من روح العصر لامن تراث الماضي. يفسّر

ياسبرز هذا الانسان الناقص الذي لايريد أن يعلو على ذاته بأنه العلو الديني المعروف السجين فيه، وفرق بين العلو الديني والتعالي الفلسفي (ويدل لفظ Transcendence عليهما معا) فالعلو الديني هو اثبات موجود مفارق للعالم خارج عنه، وهو وقوع في التصور الأفلاطوني لله، وكان رفضه أساسا رد فعل على هذا التصور الأفلاطوني الديني وايمانا بالحلول وبالطبيعة. أمّا التعالي الفلسفي وهو ما يقصده الفلاسفة المعاصرون فيعني ان تتعالى الذات على نفسها وبالتالي تتعالى على الموضوع لأن الذات ليست موضوعا، وهو رد فعل على الموضوعية في العلوم الانسانية خاصة في علم النفس وعلم الاجتماع. هذه الموضوعية التي أرادت تحويل الذات العارفة إلى موضوع للمعرفة، ولكن ياسبرز يفسّر التعالي الفلسفي على أنه العلو الديني ولايبقى من اللفظ إلاّ وظيفته الدينية، وهكذا يضع ياسبرز الله وراء نيتشه في تفسيره للتاريخ، وفي داخله في تفسيره لفلسفته، ومن فوقه في تصوره للانسان سواء أراد ذلك نيتشه أم لم يرد، وبالتالي يصبح الانسان المتفوق عند نيتشه ــ على حد قول ياسبرز ــ انساناً يتطلع نحو الكمال، والله هو الكامل الحق!

٣ ــ يرى ياسبرز أن رغبة نيتشه في العلم وفي الحقيقة مطلب مسيحي أصيل مع أن نيتشه يرى أن المسيحية عدو للعلم إذْ انها لاترتكز على الواقع الذي يصدر العلم عنه، ويرى أن الايمان المسيحي معارض للعلم خاصة لعلمي التفسير والطب اللذين يمكن بواسطتهما القضاء على كل الخرافات في النصوص الدينية: التفسير لأنه يبين نشأة النص وتطوره ولأنه يعبر عن معتقدات الجماعة المسيحية الأولى ولايحتوي على أي كلام للمسيح، والطب لأنه يبين أسباب الشفاء التي يظنها المسيحيون معجزات. ومع ذلك يصرّ ياسبرز على أن رغبة نيتشه العارمة نحو العلم دافع مسيحي أصيل لأن المسيحية بحث عن الحقيقة والعلم كذلك!

يريد نيتشه الحقيقة نفسها دون أغلفة من الرواة أو من التاريخ ويستعمل لذلك مناهج النقد الحديث ولكن ياسبرز يرى أن هذه الارادة نابعة من الأخلاق المسيحية التي نمت على العلم والمعرفة، لذلك ظهر العلم الحديث بشموله ووحدته في الغرب وحده، في وطن المسيحية، أمّا العلم اليوناني ــ في رأي ياسبرز ــ فكان علما خاصا ينقصه التفكير المنهجي لاقامة علم شامل كما هو واضح في طب أبي قراط أو نظرات عامة كما هو واضح في العلوم الرياضية عند اقليدس وارشميدس وذلك لأن اليونان تنقصهم الدوافع الروحية والبواعث الخلقية! ظل العالم لديهم مغلقا وظلّ هذا التصور عند ارسطو وديموقريطس وتوما الاكويني وديكارت، ولكن التصور الحديث للعلم ــ أيضا في رأي ياسبرز ــ يرى في العالم مجموعة كبيرة من الخبرات نتيجة لتصور المسيحية لخلق العالم حتى استطاعت عقلانيته أن تواجه كل ما هو لاعقلاني وأصبح أساس العلم هو خالقه! ولّما كان الله خالقا للعالم ومسؤولاً عنه نشأت نظريات العدل الالهي تحث على البحث وتثير العواطف وترفض السكينة والطمأنينة ودعاة صبر أيوب.

وهكذا يفسّر ياسبرز العلم الحديث على أنه بحث عن الله وعن تدبر في العالم المخلوق! مع

أن العلم الحديث لم ينشأ إلاّ بعد ان انفصل عن اللاهوت وأعطى العالم استقلاله وللطبيعة كفايتها الذاتية. ينتهز ياسبرز فرصة هجوم نيتشه على العلم اليوناني النظري وتفضيله التراجيديا فيهاجم العلم اليوناني أيضا المنفصل عن الله ويفضل العلم الحديث ويفسّره تفسيراً إلهياً. كما ان تصور نيتشه لإرادة الحياة باعتبارها باعثا على العلم ليس تصورا للعلم الحديث كما يظن ياسبرز بل تصور فلسفي محض يقوم على أساس حيوي وبيولوجي ولا شأن له بتصور العلم، كما أن وظيفة نظريات العدل الالهي هي تبرير الشر في العالم كما هو الحال عند ليبنتز واثبات طيبة الله المطلقة وليس الحث على البحث واثارة العواطف وإلا لما ثار سارتر على برنشفيج آخر ممثلي المثالية والتفاؤل الألماني في فرنسا في هذا القرن.

يتصور ياسبرز العلم الحديث قائمًا على ثلاثة أفكار: فكرة الخلق، صورة الألوهية، مطلب الحقيقة! وتظهر هذه الأفكار كدوافع باطنية تحرّك العلم حتى ولو اهتز بالايمان التقليدي كما حدث إبّان عصر النهضة. لقد استطاع اليونان تأسيس العلم بقدر ما سمحت لهم الحرية الطبيعية ولكن الغرب استطاع تأسيس العلم – في رأي ياسبرز – بدافع لانهائي وهو البحث عن الحقيقة كدافع مسيحي أصيل وهو العلم الذي يأخذ «الشامل» موضوعا له يغوص فيه الموضوع والذات معا. تصور ياسبرز للعلم هو التصور اللاهوتي الذي يجعل العلم وسيلة لكشف الذات الباطنة حتى يجد الله قابعا فيها أي أنه علم الأخلاق لا علم الطبيعة أو علوم التصوف التي تؤدي إلى الله لا علم الأصول الذي يشرّع للواقع كما هو الحال عند المسلمين. يريد ياسبرز القضاء على أهم مكاسب عصر النهضة والعصور الحديثة وهو تصور العلم الطبيعي وتأسيسه على العقل والتجربة. يمكن القول إن العلم الغربي هو بحث عن العقلانية والتنظير بعد أن أضاعهما اللاهوت وهو كشف للواقع بعد أن غلّفه اللاهوت برموزه وعقائده وإن الفلسفة الغربية كشف للعقل النظري وقدرته على الادراك واتخاذ نظرة حلولية للطبيعة ورفض كل علو وتجاوز، ولكن العلم الحديث يرفض تسمية مكاسبه بالمسميات الدينية القديمة وإلاّ وقعنا في التصور اللاهوتي للعالم Théologisme، ويرفض اعتبار قوته دافعا دينيا كافيا ولايرضى إلاّ بمفاهيمه الجديدة العقلانية الشاملة المفتوحة. يريد ياسبرز بدل أن يفتح العالم عينيه على الطبيعة أن يقيم علما وجوديا يدرس أعماق الذات وبدل أن يكتشف قوانين الطبيعة يضع قواعدا للسلوك في الحياة. يتهم ياسبرز العلم بأنه قد ألغى الله من حسابه حتى يظل العالم بلا خالق ولايكون أمام الانسانية حينئذ إلاّ احتمالات ثلاثة: الولاء للبحث العلمي وللعالم المكتفي بذاته دون أن يكون له أي أساس خارجي، أو عدم احتمال هذا العالم والرغبة في البحث عن الحقيقة دون الحصول عليها والانتهاء إلى العدمية أو عدم احتمال هذا العالم والرغبة في البحث عن الحقيقة والحصول على سند يقيني، وهذا الاحتمال الثالث هو الذي يعمل ياسبرز على تحقيقه ويراه في التصور المسيحي العام!

ثالثاً – هل فلسفة نيتشه فلسفة مسيحية؟

عرض ياسبرز فلسفة نيتشه بطريقتين: طريقة النفي التي يرفض فيها نيتشه كل أخلاق وكل حقيقة، فنقد الأخلاق مستوى رفيع من الأخلاقية، وانتحار الأخلاق مطلب خلقي أسمى،

والشك في كل حقيقة فعل صادق، وطريقة الاثبات وهو في رأي ياسبرز طريق نيتشه الصحيح يضع فيه تصورا جديدا للعالم لايبعد كثيرا عن التصور المسيحي، يحاول ياسبرز عرض هذا التصور في عدة نقاط موضوعية ومنهجية يفسرها تفسيرا مسيحيا خالصا وينتهي إلى أن نيتشه، بالرغم من عدائه الظاهر للمسيحية، فإنه يتبع في الحقيقة في كل ما يقوله دوافع مسيحية أصيلة، استعمل هذه الدوافع للصراع مع المسيحية، ثم رفض كل العناصر الايجابية التي توصّل إليها لمعارضة المسيحية، وأهم هذه النقاط هي:

١ ــ يرى ياسبرز أن المسيح هو نيتشه وأن نيتشه هو المسيح ولّما كان نيتشه هو ديونيزوس يصبح المسيح هو ديونيزوس، وديونيزوس هو المسيح، كان المسيح مخلصا لقواعد السلوك في الحياة وكذلك كان نيتشه. كلاهما لم يرد أن يكون بطلا، كلاهما قضى على الأخلاق وجعل الله فيما وراء الخير والشر، كلاهما بحث عن السعادة، وجدها نيتشه في العود الأبدي أي في انكار الغائية التي يؤمن بها المسيح. ومع ما يبدو من عداوة ديونيزوس للمسيح ونيتشه معاً فإن نيتشه في نهاية حياته في إحدى نوبات جنونه كان يسمي نفسه «ديونيزوس المصلوب». والحقيقة أن التعارض بين نيتشه والمسيح، وبين ديونيزوس والمسيح أكبر من أن يستطيع ياسبرز الغاؤه، فموت المسيح على الصليب يرمز لنهاية الحياة ويكون اتهاما لها امّا تقطيع ديونيزوس إرباً فإنه يرمز إلى الحياة المتجددة بلا انقطاع ويشير إلى عنصر الدراما في الحياة الانسانية. وبمنهج ياسبرز هذا يستطيع كل فرد أن يكون هو المسيح سواء كان معه أو ضده.

٢ ــ يرى ياسبرز أن نيتشه ينتهي من صراعه مع المسيح إلى الاتحاد به وهو خصمه بالرغم من صيحة نيتشه «اسحقوا هذا الوضيع!» ومن ثم لايبقى خصما له ويصير نيتشه وخصمه شخصاً واحدا! وبهذا المعنى تكون الماء نارا والملاك شيطانا.

٣ ــ بعد أن يعرض نيتشه مجموعة الأشياء المتعارضة ينتهي برفضها أو التوفيق بينها وجمع المتناقضات في شيء واحد وهو ما يتصف به المسيح مثل: الله والانسان، الادانة والبراءة، الموت والبعث، قيصر والمسيح! يرى ياسبرز أن هذا الاتحاد يتم لحساب الله والادانة والبعث والمسيح ويرى العصر الحاضر أن هذا الاتحاد يتم لحساب الانسان والبراءة والموت وقيصر.

٤ ــ يرى ياسبرز أن نيتشه في نفس الوقت فيلسوف التطرف وفيلسوف الوسط المناسب. هو من أنصار التطرف لأن التعارض يؤدي إلى التطرف ويحتاج إليه الضعفاء ولذلك كان الله «فرضاً متطرفا للغاية يلجأ إليه الضعفاء» (نيتشه والمسيحية ص١٠٥) أمّا أنصار الوسط فهم لايحتاجون إلى شيء من عقائد الايمان ولايحتاج رافضة الاخلاق إلى أي كذب أو تمسح بالاخلاق والدين، وهكذا يقضي ياسبرز على دعوة نيتشه ويجعله من انصار انصاف الحلول والسلام والسكينة وبالتالي يمكن تقبل المسيحية باعتبارها حلا وسطا تضع الله والانسان معا في حسابها.

٥ ــ بعد أن جعل ياسبرز نيتشه من أنصار الاعتدال نسب إليه مذهبا شاملا يجمع كل شيء ولايفضل المسيحية على العدمية أو العدمية على المسيحية، ويحتج لذلك بأن عمله لم يتم

نظراً لمرضه وموته المبكر. وفكر نيتشه هو الحركة نفسها أي الفكر الذي لاينتهي إلى نتيجة ما، يتجول في كل مطلق. يفسّر ياسبرز نيتشه على هذا النحو ليبرر عدم وضع نيتشه لقيم ومثل جديدة وليخفف من قلبه القيم والانتهاء إلى العدمية.

٦ ــ يفرّق ياسبرز بين فلسفة نيتشه الظاهرة التي هي أقرب إلى التحليل النفسي الذي يهدف إلى ازاحة الاقنعة وبين فلسفته الباطنة التي يمكن التعرّف عليها بعد جمع العبارات المتناثرة حول موضوع واحد حتى ولو كانت متعارضة للتعرّف على طريقة التفكير ووضع المشاكل. ومن ثم يتضح أن عداء نيتشه للمسيحية ليس كعداء غيره بل يقوم على دوافع فلسفية قوية. لذلك لايجب الوقوف على نظريات نيتشه الواحدة بعد الأخرى بل يجب التعرّف على مسار فكره. يطالب ياسبرز بعدم الالتفات إلى نقد نيتشه للمسيحية ويكفينا لذلك مسار فكره العام وعلى هذا النحو يكون نيتشه أقرب إلى الدفاع عن المسيحية من الهجوم عليها!

٧ ــ تعترض الدراسة على هذا النحو صعوبتان: الأولى العبارات المتناثرة التي قد تحتوي احداهما على بيان ايمان نيتشه بالمسيحية، والثانية أعماله الفلسفية التي تعبّر عن مرضه وعن انفعالاته الحادة ومن ثم يمكن الشك في جديتها وأصالتها النظرية وبذلك يصعب الخروج منها برأي واحد لنيتشه من هذا الخضم المتناثر. ولكن كيركجارد وبسكال وأوغسطين فلاسفة من نفس الطابع وأمكن الوصول إلى نظريات متسقة لهم وليس نيتشه بدعا بينهم.

٨ ــ لايعتبر ياسبرز نيتشه نموذجا للفلاسفة بل استثناء وبالتالي فكل ما يقوله يكون فريدا شاذا عجيبا غريباً لايتفق عليه الجميع ولايصدر عن عاقل! وهؤلاء الفرادى يجرون العالم معهم إلى كارثة على ما يقول ياسبرز فنيتشه لديه مغامر يعرّض نفسه للاخطار دون حماية كافية، دوامة لاتهدأ مثل فاجنر، لايريد إلا التوتر مثل دستويفسكي ولوثر. فبعد أن جعل ياسبرز نيتشه شاذاً على القاعدة يذكر له نظراء ليخفي غرضه وهو التشكيك في شخصه كفيلسوف وفي أعماله ككاتب وفي آرائه كمفكر وفي آثاره كنبي للعصر.

٩ ــ يذكر ياسبرز أنه مثل نيتشه وله مثل تجاربه ولكنه ليس من أتباعه أي أنه يريد أن يقاسم نيتشه في الثناء عليه من أنصاره ثم يتجنب الهجوم عليه من أعدائه.

١٠ ــ كل مَنْ يعكف على نيتشه لابدّ أن تكون لديه الثقة الكافية بنفسه وان تكون له الحرية التي يستطيع بها مقاومة اغرائه لأن نيتشه يوقع في الغواية وتصيب اللعنة مَنْ يقرؤه: «لاأريد أن أكون نور الأناس اليوم، ولا أريد منهم أن يسموني نورا بل أريد أن افقأ أعينهم، بريق حكمتي يفقؤها» وهكذا يحذّر ياسبرز القراء من نيتشه الذي جعله مسيحيا رغما عن أنفه حتى لايقعوا في غوايته وحتى يحافظوا على ايمانهم بالتراث القديم بكل ما فيه من عقائد وقيم متوارثة. لم

يكن غرض ياسبرز من تفسير نيتشه مسيحيا دفاعا عنه وارجاعا له إلى حظيرة المسيحية بل كان دفاعاً عن المسيحية التاريخية ضد هجمات نيتشه عليها مع أن نيتشه لم يبغ إلاّ تصفية الايمان مرة واحدة وإلى الأبد بعد أنْ حاولت الفلسفة الحديثة اصلاحه مع الابقاء عليه.

ولايسعنا أخيراً إلاّ أن نقول إن الفرق بين موقف نيتشه وياسبرز من المسيحية هو الفرق بين الصراحة والنفاق.

٣ ـ الرجعية والاستعمار في فكر الفيلسوف الراحل*

لقد حان الوقت لمفكري البلاد النامية أن يأخذوا موقفا بالنسبة لمفكري الغرب خاصة الذين يعبرون فيه عن نظمه الرأسمالية والذين يعملون على تبريرها، إذْ نشعر جميعا بانتمائنا إلى مجموعة الشعوب المتحررة حديثا وبأن منطق التحرر مغاير تماما لمنطق الاستعمار، ويزداد هذا الشعور كلما ازداد وعينا بموقفنا الحضاري. نلمس ذلك في حياتنا الثقافية عندما نبدأ التفكير في الموضوعات التي درسها المفكرون الغربيون ثم نخرج منها بنتائج مختلفة تماما، وكأن الموضوع الواحد له منطقان، والأمثلة على ذلك عديدة: يقال مثلا عن القرن الخامس عشر أنه عصر الاستكشافات الجغرافية وبداية دخول التمدن في البلاد المستكشفة مع أن ذلك بالنسبة لمنطق التحرر بداية الاستعمار على أيدي المغامرين والشركات الأجنبية وبداية استيطان الرجل الابيض في أفريقيا وآسيا. مثل آخر: نقرأ في كتابات كثير من الفلاسفة المعاصرين (برجسون مثلا) نقداً لروح التخصص الذي ساد العصر نتيجة لتفرع العلوم وتطبيقاتها في الصناعة خاصة حتى استحالت المعرفة الشاملة مما أضرّ ببعض العلوم المتخصصة نفسها وبامكانيات البحث العلمي في وضع الفروض. ولكن هذه الدعوة لها خطورتها إذا نظرنا إليها بمنطق البلاد النامية التي تعاني من روح الشمول ووضع كل شيء في كل شيء والتي هي أحوج ما تكون إلى التخصص الدقيق بل إن الدعوة إلى المعرفة الشاملة ورفض روح التخصص تصبح دعوة للتخلف تقوم على ترديد كل ما يروج في الفكر الغربي دون تحكيم لمنطق البيئة الجديدة. مثل ثالث: يتحدث بعض المفكرين المعاصرين (برجسون، هوسرل) عن «أزمة» العصر الحديث ويعتبرونها أزمة «روحية» تتكشّف في ضياع الانسان وسط الآلة، وفي غياب القيم والمثل، وفي استمرار المقالة المشهورة عن «المادية الأوربية». وبمنطق البلاد النامية تتحول هذه الدعوة إلى الدعوة المضادة أي الأزمة الناشئة عن سيطرة

* الكاتب، السنة التاسعة، يوليو ١٩٦٩ العدد ١٠٠.

الروحانيات التقليدية وسيطرة القيم والمثل المتوارثة وغياب الآلة وما يترتب على ذلك من عقلية يدوية فردية قد تقع في بعض الأحيان في الوهم والأسطورة نظراً لغياب التنظير الذي تفرضه عقلية الآلة. والأمثلة كثيرة تكفي لوضع أسس المنطق الجديد للبلاد النامية إذْ لايكفي تنمية وسائل الانتاج فيها وتطويرها فحسب دون أن نبحث في نفس الوقت أوضاعها الحضارية كما تبدو في تمثلها للثقافات الغربية ومواقفها منها حتى تستطيع الانتقال من مرحلة النقل والاستيعاب إلى مرحلة النقد والتأصيل.

وهذا الموضوع هو الذي سنطرحه معا على صفحات «الكاتب» بادئين بدراسة الجوانب السياسية للمفكرين المعاصرين في الغرب خاصة مَنْ يمثلون المد الرجعي فيه بعد أن بلغوا درجة من الشهرة وذيوع الصيت ما يكفي لانتشار آرائهم السياسية بعد إنتشار مذاهبهم الفلسفية العامة التي بهرت الناس بمفاهيمها البراقة. وسأبدأ بالفيلسوف الألماني الراحل كارل ياسبرز (١٨٨٣ ــ ١٩٦٩) الذي توفي منذ شهور قليلة وهو يمثل مع جابريل مارسل والوجودية المسيحية، وجاك ماريتان والتوماوية الجديدة، وأونامونو وأورتيجا والوجودية الاسبانية، وسولفييف وشستوف وبرديائيف في الوجودية الروسية ــ يمثل هذا التيار الرجعي في الفكر المعاصر خاصة الوجودي منه الذي يتحدث عن «الأزمة الروحية للعصر» ويعادي النظم الاشتراكية وبالتالي ينادي بالفردية ضد الجماعية كما يفعل معظم ساسة الغرب ودعاته. ولاعجب أن تقوم مصالح الاستعلامات الغربية الامريكية بتوزيع مؤلفات ياسبرز وبرديائيف كشهادات من فلاسفة كبار ضد النظم الاشتراكية أي أن معظم آراء ونظريات ياسبرز السياسية إنْ لم تكن كلها، تدل على الموقف اليميني المتطرف بكل خصائصه من تفسير للظواهر السياسية تفسيرا خلقياً دينياً واغفال الجانب الاجتماعي اغفالا تاما، واعطاء الحلول الفردية القائمة على التغيير الروحي مع اغفال الأوضاع السياسية القائمة بالفعل التي توجه سلوك الافراد. وإن أقصى ما يستطيع الباحث ان يفعله هو أن يعرض آراء ياسبرز التي تدحض نفسها بنفسها مع وضع علامات تعجب في النهاية. وسنعرض في هذا البحث لنقاط أربع رئيسية: النفاق الفكري الذي يبدو في العجــز السياسي والتعويض الخلقي والديني، ودفاعه عن الأنظمة الرأسمالية وهجومه على النظم الاشتراكية ومعارضته لقضايا التحرر في البلاد النامية وانكاره للحياد الايجابي.

أولاً ــ النفاق الفكري: العجز السياسي والتعويض الخلقي والديني:

النفاق الفكري هو أن يحاول المفكر تبرير مواقفه السياسية ويتلمس لذلك كل ما في حصيلته من مفاهيم وتصورات أي أن يكون فكره أقرب إلى التبرير منه إلى التحليل، لذلك يتحدث كثيراً ولايقول شيئا، وينتقل من موضوع لآخر، وتغلب عليه الأنفاس المتقطعة لأنه يحوم ويدور، ويبدأ من بعيد جارا وراءه عددا كبيرا من المذاهب الفلسفية والآراء والنظريات التي تكفي لقطع الشوط دون الوصول إلى الموضوع نفسه، وكثيرا ما يتحدث عن موضوعات لاصلة لها بالموضوع الرئيسي لأن الذي يهم لديه هو عدد الأغلفة الفكرية التي يغطي بها مواقفه السياسية، وبذلك ينقل المعركة

من الواقع الأليم إلى الفكر العاجز أمامه ويجعل منها مشكلة «واجبات فكرية» وليست مشكلة وقائع فعلية تعبر عن ميزان القوى والرغبة في السيطرة والاستغلال.

وهذا ما فعله ياسبرز في كتابه الضخم «القنبلة الذرية ومستقبل الانسان»[١] عن أكبر مأساة في العصر الحديث وقعت في السادس من اغسطس سنة ١٩٤٥ عندما ألقيت أول قنبلة ذرية على هيروشيما وقتلت بين خمسين ألفا ومائة وخمسين ألفا من الآسيويين، والتوصل إلى القنبلة الهيدروجينية التي تعادل القنبلة الذرية ستمائة مرة، أي أنه يمكن تدمير الحياة على الأرض مرة واحدة وفي غمضة عين وتكفي عشرة قنابل من هذا النوع للقضاء على الجنس البشري كله ولافرق بين منتصرين ومنهزمين ومحايدين، وتظل الاشعاعات بالارض عشرات السنين، بل إن الاشعاعات المتخلفة من التجارب الذرية تسبب كثيرا من الأمراض وتستطيع تغيير نمو الخلايا وتهدد القائمين بها بالموت البطيء.

ويقع الكتاب في حوالي سبعمائة صفحة إلا أنه لم يتحدث عن القنبلة الذرية أو عن مستقبل الانسان بل اختار هذا الموضوع الذي يؤرق البشرية والذي مازالت آثاره على بشرة الآلاف من الآسيويين كي يعبّر من خلاله عن دفاعه عن النظم الرأسمالية وهجومه على النظم الاشتراكية ودول العالم الثالث، تحقيقا لمثل ماكس فيبر داعية التحرر ورسول النظم الرأسمالية والعنصرية الغربية وساخطاً على ماركس الذي سلب الواقع منه واستقطب الشعوب المتحررة، وهو يفعل ذلك متمسحا بكانط ومتسترا وراء العقل. ويتضح ذلك حتى من تقسيم الكتاب وعدم تناسب أجزائه وفصوله، إذْ لايتعدى الجزء الأول الذي يحاول فيه تبخير السياسة وتحويلها إلى أخلاق الثمانين صفحة. أمّا الجزء الثاني الذي يعبر فيه عن وجهة نظر الغرب ويهاجم فيه النظم الاشتراكية فيقع في حوالي مائة وعشرين صفحة، أمّا الجزء الثالث والأخير الذي يبرر فيه الموقف الغربي باسم العقل فيقع في أكثر من ثلاثمائة وخمسين صفحة أي حوالي نصف الكتاب، ويعلن في النهاية الغرض الأساسي من الكتاب وهو «الموت أفضل من العبودية» ويعني بالعبودية النظام الاشتراكي ولايقبل «الأحمر أفضل من الموت» ويقصد بالاحمر النظام الاشتراكي! فالاشتراكية لديه إمّا العبودية وإمّا الموت!

والعجز السياسي سبب التعويض الخلقي. فياسبرز لايستطيع تغيير شيء وهو لايودّ ذلك ما دام في مركز القوة بعد امتلاك الغرب وأمريكا للقنبلة الذرية، وهو يعلم أن الغرب لايسير وفقا لنصائح الفلاسفة أو مواعظ رجال الدين أو صلوات وتمنيات رؤسائه، ومن ثم لم يبق لديه إلاّ الالتجاء إلى الاخلاق ينقل إليها معركته ويستطيع أن يصول فيها ويجول فلن يضرّ الغرب أو يضعف من قوته بل سيتستر عليه باسم الأخلاق والدين ويبرر ذلك بتاريخ الفلسفة والمشاكل الفلسفية بل ويضع لذلك كل المفاهيم الجديدة لفلسفته التي استطاعت من قبل اجتذاب كثير من المثقفين. ومهمتنا هي الذهاب إلى ماوراء هذه المذاهب الفلسفية البراقة التي تسير في موضة العصر

(١) La Bombe Atomique et l'Avenir de l'Homme, trad. fran. par E. Saget, Paris, 1963.

من دعوة للوجود الانساني والحرية والتي هي في الحقيقة غطاء فكري يخفي وراءه موقفا يمينيا متطرفا يخدم الرجعية والاستعمار. ولايكفي الاقتصار على تحليل هذا الموقف كما تفعل الصحف والمجلات بل المهم هو بيان النفاق الفكري الذي يغطي الموقف السياسي وكيفية تستر أحدهما وراء الآخر.

(١) تحويل السياسة إلى أخلاق: السياسة العلوية:

وهي الدعوة اليمينية المشهورة التي ترى في الأوضاع الاجتماعية انعكاسا لأخلاق الأفراد، ومن ثم فكل تغيير لها لابدّ ان يسبقه تغيير في الأفراد لأن السياسة قائمة على الأخلاق ولأن الأخلاق هي السياسة الحقيقية لأنها هي السياسة العلوية Super-politique، وقد كانت هذه الدعوة من قبل عند كانط على مستوى الفكرة ولكن ياسبرز أخذها ورددها لتبرير الأوضاع القائمة وللتستر وراءها فهو يرى أن السياسة لا حل لها إلاّ في الأخلاق، والأخلاق هي التضحية، ويقصد ياسبرز بالتضحية ترك الشعوب المغلوبة لحقوقها وكفها عن المطالبة بها أي أنه يطالب بتضحية المُعتَدى عليه لاتضحية المعتدي. وتحقق الشعوب المناضلة التضحية بتركها الكفاح وتخليها عن ثوراتها التحررية، ويتصور التضحية على أنها تضحية الشعوب المستغلة في سبيل القوى الاستعمارية ويدعوها إلى الاستكانة والرضا لأن السياسة هي التضحية. وما أروع شعب فيتنام عندما يضحي بأرضه ومحصوله ورجاله ونسائه وأطفاله من أجل العدوان الامريكي! التضحية عند ياسبرز هي أن يقدم الانسان نفسه ضحية عن طيب خاطر فهكذا تدعو الأخلاق وإلى مثل هذا دعا الانبياء. يضحي الفقير من أجل الغني، والضعيف من أجل القوي، والعامل من أجل صاحب رأس المال، والمُعتَدى عليه في سبيل المعتدي. وهكذا يدعو ياسبرز إلى الأخلاق السلبية التي تدعو الشعوب إلى ترك النضال ويدعوها لأن تترك السياسة وان تتمثل السياسة العلوية القائمة على الأخلاق والتضحية والعقل (أي الايمان) وان تنظر إلى السماء لحل مشاكل الأرض على ما هي عليه.

ويطالب ياسبرز الشعوب المناضلة بترك العنف والالتجاء إلى القانون. أي انه يطالب الشعب الفلسطيني بترك المقاومة والشكاية إلى مجلس الأمن! ويدعو الشعوب إلى عدم الالتجاء إلى القوة، ولايطبق ذلك إلاّ على الشعوب المناضلة، ويترك الدول المعتدية في سلام بل يدعوها لمزيد من الاعتداء إنْ كان في ذلك دفاعا عن الغرب وتحقيقا لمثله العليا في الحرية والديموقراطية! يدعو ياسبرز كل حركات التحرر لأن تتوقف ولأن تترك ارضها للبوليس الدولي أي لأمريكا التي تقوم بهذا الدور من وراء المنظمات الدولية، ويرفض التفرقة بين الحرب الدفاعية والحرب الهجومية لأن كليهما حرب يجب أن تتوقف، ويعني بذلك أن تتوقف حرب الدفاع وأن تستمر حرب الهجوم الممثلة في قوى الاستعمار. ويهاجم النظم الاشتراكية لأنها تؤيد الحروب وتمدّ الشعوب المناضلة بالسلاح وتدرب المقاومة دون أن يبين انها تفعل ذلك من أجل السلام ويدافع عن النظم الرأسمالية لأنها تؤيد السلام دون ان يبين أنها تتحدث عن السلام وتقوم بالعدوان ودون أن يبين

أن الاستعمار هو أعلى مراحل الرأسمالية. ويرى أن الشعوب التي تقوم بحروب التحرير شعوب مندفعة عمياء تعادي الحرية والكرامة والانسانية! ويدّعي ياسبرز الدفاع عن حقوق الانسان ويهاجم ماركس لأنه يراها تسكيناً للشعوب وتعبيراً عن ترف البرجوازية ونفاقها.

ويستمر ياسبرز في سياسته العلوية لتخدير الشعوب ويدعو إلى تأييد سياسة عدم العنف مستشهدا بغاندي الذي جعل من «الوصايا على الجبل» في الانجيل مذهبا سياسيا أدّى إلى استقلال الهند أي أنه يسلب الهند أصالة أيديولوجيتها المعروفة باسم «الساتياجراها» ويجعلها تابعة للغرب الراعي للحضارة وللمسيحية معا، ويدين الحركات الثورية على الطريقة الروسية التي تعتمد على الكفاح المسلح وعلى نشأة الأحزاب السرية. وسياسة عدم العنف، إنْ صدقت على الهند نظراً لظروفها الخاصة وتاريخها الحضاري، فإنها لاتصدق على كل الشعوب فضلا عن كونها نوعا من المقاومة السلبية تعتمد على مساهمة الشعب في الاضراب والاعتصام وكل مظاهر العصيان المدني لمعارضة قوى الاحتلال. وقد نجح الكفاح المسلح في معظم حركات التحرر في الصين وفيتنام وكوريا وكوبا والجزائر واليمن وفلسطين وهو الطريق الذي سلكته شعوب أمريكا اللاتينية وأفريقيا. وإنْ كان لغاندي أساسه الديني الذي لم يستطع أن يتحول إلى ايديولوجية فإن لجيفارا أساسه الايديولوجي، فالايديولوجية هي دين الثورات، والثورات هي دين العصر. وبين جيفارا والاستعمار العالمي لاتوجد علاقة حب او اخاء أو طهارة، وكثيرا ما لا ينفع الضغط المعنوي أمام القوة المادية شيئاً. ولم تستعمل الهند سياسة عدم العنف مع الصين في معارك الحدود في السنين الأخيرة. وإنْ كان نظام الحكم البريطاني التحرري ــ على ما يدّعي ياسبرز ــ قد ساهم في استقلال الهند فإنه ساهم أيضا في قمع ثورات الجنوب العربي وأفريقيا ولم يستعمل سياسة عدم العنف ــ لعجزه وتواطئه ــ إلاّ مع الحكم العنصري في جنوب أفريقيا ومع حكم الأقلية البيضاء في روديسيا. واقصى ما يطالب به ياسبرز الشعوب هو الاحتجاج بالطرق السلمية وانتظار قرارات المنظمات الدولية كما انتظرت فلسطين عشرين عاما، ولايفلح صوم المناضلين في سجون الاعتقال لأنهم يقضون نحبهم من تعذيب سجانيهم، وفرق بين «الساتياجراها» عند غاندي والبؤرة الثورية لدى جيفارا. أقصى ما يطالب به ياسبرز هو التحرر بالطرق السلمية مع البقاء على الولاء للمستعمرين كما فعل غاندي في ولائه لبريطانيا وكما فعل كثير من قادة أفريقيا من بعده. طريق التحرر كما يتصوره ياسبرز هو طريق «الوصايا على الجبل» في الانجيل وطريق شهداء المسيحية الأوائل!! فلتنتظر المستعمرات طويلا! يكفي غاندي عظمة أنه لم يكذب مرة! ويكفيه فخراً أنه حوّل السياسة إلى دين! تمثل سياسة عدم العنف عند ياسبرز السياسة المفتوحة وتمثل ثورات التحرير السياسة المغلقة، والسياسة المفتوحة هي السياسة العلوية القائمة على التضحية. فقد ضحّى الهنود بأنفسهم للتحرر من بريطانيا، وضحّى الاندونيسيون بأنفسهم للتحرر من هولندا، وآمن الضاربون أنفسهم بالسياط في العصر الوسيط تقرباً لله، وضحى الملوك والقوّاد بأبنائهم قديما لاحراز النصر! وهكذا يستغل ياسبرز مفهوم الاستشهاد ليطالب الشعوب بالتخلي عن النضال والاستسلام باسم التضحية والشهادة. والتضحية لديه هي ترك العالم، وإذا كانت سلوكا فهي

سلوك سلبي محض تمثله سياسة عدم العنف، ولايهم الحصول على نتيجة فالتضحية قيمة في ذاتها. ومن خلال السياسة العلوية يظهر الواحد المتعالي! وكل ما يفعله ياسبرز لادانة العدوان هو أنه لايمكن تبريره قانونياً! أي أنه يترك العدوان ويكتفي بالاحتجاج عليه باسم القانون لأن المقاومة مظهر من مظاهر الحياة البدائية! ومن ثم يدين ياسبرز فلسفة هيجل التي تجعل الصراع منطقاً للوجود وتحديدا لعلاقة السيد بالعبد.

وهكذا يتهم ياسبرز كل فكر سياسي واع بأنه انكار للأخلاق وتأييد للكذب والخداع والتحايل ويعتبر ياسبرز السياسة الأمريكية مثالا للسياسة القائمة على الأخلاق مع أنها تقوم على الحيلة والخداع والتحايل فتقوم ادارة المخابرات بتنظيم الانقلابات اليمينية في دول العالم الثالث، وتدّعي السلام وتقوم بالعدوان وتتحدث عن الحرية وتقوم باستعباد الشعوب وتنادي باستقلالها!

ويتم تحويل السياسة إلى أخلاق عن طريق «التحول الداخلي» Revirement (ويسميه ياسبرز أيضا الانقلاب conversion أو ثورة الفكر Révolution de la pensée أو ثورة منطقية Révolution Logique ويقصد به ياسبرز قلب النظرة من الخارج إلى الداخل والانتباه إلى الذات قبل الانتباه إلى الغير، وتغيير الفرد قبل تغيير الجماعة، ويتم هذا التحول الروحي عن طريق الايمان (العقل) كحل جذري للمشاكل أو كبديل لها لأن كل الحلول الموضوعية حلول تكميلية توفيقية، وإنْ شئنا، فإن ياسبرز يقصد بالتحول الداخلي الانتباه إلى الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس وترك الجهاد الأصغر، وهو مقاومة الاستعمار! لايريد ياسبرز إذنْ تحليلا موضوعيا للمشاكل السياسية بل الغاءً لها بوضعها وضعا فرديا وحلها حلا فرديا، فلا تحل مشكلة عدم أهلية الكوادر في التنظيم الاشتراكي باعادة تنظيم هذه الكوادر تنظيما علميا (وضوح الايديولوجية، درجة الالتزام. .الخ) بل بتحول داخلي للأفراد! ولاتحل مشكلة النشالين في بلد عن طريق التعرّف على الظروف التي وجدوا فيها والدوافع التي دفعتهم إلى ذلك بل عن طريق التحول الداخلي للسارق! وبهذه الطريقة يعجز ياسبرز أمام الواقع ولايرغب في تغييره وذلك بالالتجاء إلى الطريق الأسهل وهو «التحول الداخلي» الذي يوافق عليه الجميع لارتباطه بالايمان ويدل الحرفان الاولان Re على أن هذا التحول المطلوب اقرب إلى النكوص منه إلى الحل الجذري فهو حل عن طريق الرجوع إلى الوراء أو الصعود إلى أعلى (وكلاهما نفس الشيء) هروبا من الواقع، ودعوة إلى التخلي عن العالم. وقد استعمل بوكمان Buckman في عقيدته «التسلح الخلقي The moral rearmement» هذا الحل أيضاً إبعاداً للناس عن التفكير في المشاكل الواقعية وفي الظروف المحيطة بهم، فهو يطالب الأفريقيين الذين يرفضون الاستعمار الغربي ويرون فيه السبب الرئيسي لمشاكلهم — يطالبهم بالتطلع إلى المرآة فسيرون السبب الرئيسي الحقيقي وهو أنفسهم! فعليهم بتغييرها أولاً وذلك بالقيام بهذا التحول الداخلي والتخلي عن المعارضة! وذلك لأن التسلح الخلقي يقوم على الحب والطهارة والعدل والتضحية وهي الايديولوجية التي يعرضها بوكمان وياسبرز وجابريل مارسل بديلا عن الماركسية للشعوب المناضلة!!

يطالب ياسبرز إذنْ باصلاح الفرد أولاً للتخلي عن الآخر ويتصور أن تحرير شعب فيتنام يتم بوضع الحب بدل الصراع، والسلام بدل الحرب، والأخوة بدل العداء، وينسى شركات السلاح والرغبة في السيطرة على دول شرق آسيا، وتهديد الصين شمالا والهند غربا. يؤدي التحول الداخلي إلى تغيير الفرد لتصوره للعالم فبدل أن يناهض الاستعمار يسلّم به، وبدل أن يصارع صاحب رأس المال يحبه ويؤاخيه! وهكذا يقضي ياسبرز على التزام الفرد بقضايا عصره ويطالبه بترك الآخر يستغله ويقضي عليه ويحول جهده إلى ذاته تاركاً الأوضاع على ما هي عليه وبذلك تنتهي المطالبة بالتغيير إلى تثبيت للأوضاع القائمة وتأكيد لها. ويتخلى ياسبرز عن مبدئه صراحة ويكشف عن نواياه عندما يطالب الشرق بالتخلي عن السيطرة بالقوة وعن التهديد بالخطـر الذري وبنزع السلاح حتى يستطيع الغرب أن يقوم بالمثل، ولايطالب ياسبرز الغرب بالبدء بـالذات وبالتحول الروحي ولايطلب ذلك إلاّ من الشعوب المناضلة. كما يقضي ياسبرز على الأساس الاقتصادي لثورات الشعوب ويفسّرها تفسيرا خلقيا ويجعلها مناداة بالحرية والسيادة والكرامة والعزة حتى يبقي على الاستغلال والاحتكار وهو الجانب الذي ينتمي إليه ولايذكـر إلاّ الجانب الخلقي ظاناً أنه بذلك يرفض النظم الاشتراكية المعادية للحرية والمنافية للكرامة الانسانية!

ولا يُقال أن الفينومينولوجيا هي المسؤولة عن ذلك لأن ياسبرز يدرس المشكلة السياسية كظاهرة شعورية. وذلك لأن أثر هوسرل عليه لم يتعد قراءاته الأولى عندما كان طبيبا واستطاع من خلاله أن يترك الطب البدني الذي يخلط بين الظاهرة الجسمية والظاهرة النفسية[٢]. (وهو خلط علمي لاخلقي) ولم تظهر مواقف ياسبرز السياسية إلاّ بعد هذه الفترة بثلاثين عاماً تقريبا فضلا عن أن الفينومينولوجيا لاتعني نسيان الواقع أو تناسيه أو تغليفه بأغطية فكرية لأنها أساساً ادراك للواقع الذي ينكشف في الشعور لا الذي يتبخّر من خلاله، بل إن هوسرل في كتابه الأخير «التجربة والحكم» عاد إلى الواقع نفسه، وأصبحت الفينومينولوجيا عود للواقع كما كانت في البدأ «عوداً إلى الاشياء ذاتها» وتخلّىٰ هوسرل عن المرحلة المتوسطة مرحلة الأفكار Idées التي يظهر فيها العالم من خلال الشعور ويبنى فيه، أو مرحلة تأملات ديكارتية التي تظهر فيها الفينومينولوجيا علما صورياً للانطولوجيا العامة. ولايدل حديث هوسرل عن أزمة العلوم الاوربية على أية دعوة خلقية لأنه يصورها على أنها فقدان للتجربة الحية ووقوع في الصورية كما هو واضح في العلوم الانسانية التي اتخذت المناهج الصورية منهاجا لها، أو على انها خلط بين التجربة ومعناها والوقوع في المادية كما هو واضح في العلوم الانسانية التي اتخذت منـاهـج العلوم الطبيعية منهاجا لها لأن هوسرل يتحدث عن العلم ولايتحدث عن الأخلاق أو السياسة. ولايتضمّن حديث هوسرل عن قلب النظرة من الخارج إلى الداخل على أية دعوة خلقية لأن ما يطلبه هوسرل هو رد فعل على العلوم الانسانية التي اتخذت العلوم الطبيعية نموذجا لها فأضرّت بالعلم نفسه، وكان هذا القلب رد فعل علمي على الاتجاه الطبيعي الذي ساد العلوم الانسانية في القرن التاسع عشر. ومهما يكن من شيء فقد اعتبر الماركسيون (ديزانتي Desanti، تران ديك تاو Tiran - Duc Tao) الفينومينولوجيا

---

(٢) أنظر مقالنا «كارل ياسبرز يرثي نفسه» في هذا الكتاب.

احد المذاهب الرجعية في التفكير المعاصر.

وهكذا يتغافل ياسبرز عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للشعوب ويدعو إلى اعادة بناء الفرد، المنعزل الروحي، المتطهر، الخلقي، المؤمن، كما تفعل معظم الحركات الاصلاحية الفردية وهو يعلم سلبية دعوته وعجزه عن أن يغير شيئا ورغبته في المحافظة على الأوضاع كما هي عليه.

(٢) التبرير الفكري:

إذا كان ياسبرز قد حاول باسم الأخلاق مناهضة الشعوب المناضلة فانه حاول ايضا باسم الفكر مطالبتها بالتخلي عن موقفها من الاستعمار وذلك بتبرير موقفه مستعملا المفاهيم الفلسفية ذات البريق الانساني.

فمشكلة القنبلة الذريه لديه ليست مشكلة سياسية تعكس أوضاع العالم بل مشكلة فلسفية صرفة، وبالتالي لايود ياسبرز تغيير العالم ولو شاء فإنه لن يستطيع ذلك، وتعبيرا عن هذا العجز يطلب الطمأنينة في الروحانيات ويفكر في معنى الوجود مع أن المسألة أبسط من هذا بكثير: تخشى النظم الرأسمالية من الانهيار وتودّ السيطرة على باقي الشعوب فتحرص على وسائل القوة وتخشى النظم الاشتراكية المحايدة من العدوان فتحرص على وسائل الدفاع المتطورة وقوة الردع. ولكن ياسبرز يجعل الخطر الذري كالخطر الماركسي، مشكلة روحية تجد حلا لها في تغيير أعماق الانسان عقليا وخلقيا وسياسيا فارادة التغيير ليست ارادة فعلية خاصة تغير في الواقع بل هي ارادة عقلية عامة تخرج من عالم النية إلى عالم الفعل، أي ترك كل شيء كما هو والالتجاء إلى الذات وإلى تغيير النفس، وهي الارادة العقلية المرتبطة بالأبدية. أمّا ارادة الصالح النافع فيجب الغاؤها لأنها لاتستطيع تغيير شيء. وبذلك يعطي ياسبرز الأولوية للنظر على العمل ويحلّ المشاكل أولاً كموضوعات نظرية يجد فيها تعويضا عن قصوره العملي وعدم قدرته على التغيير أو عدم رغبته فيه. بل إن ياسبرز بفكره النظري العاجز لم يستطع حتى اثارة الأذهان ودعوة الناس إلى التفكير لأن فكره يدل على عجز عن تغيير الواقع وتبرير للنظم الغربية ولمواقف الاستعمار.

ويستخدم ياسبرز مفهومي الكل والجزء كوسيلة للتبرير الفكري. ففي نفس الوقت الذي يهاجم فيه النظم الاشتراكية على أنها نظم شمولية يلجأ إلى الكل Le tout ليبرر التغافل عن المشاكل الواقعية بالالتجاء إلى الاخلاق والدين. فالسياسة الواقعية بلا أخلاق أو دين وقوع في الجزء دون الكل، والسياسة القائمة على الأخلاق أي السياسة العلوية هي أخلاق ودين أي أنها تأخذ الكل في اعتبارها ولا وجود للجزء دون الكل. ومن ثم يطالب ياسبرز بترك الجزء وأخذ الكل. وفي موضع آخر يطالب بالانتقال من الخاص إلى العام حتى يغفل الناس عن الخاص. فالفقر في البلاد النامية واستغلال الغرب لثرواتها كل ذلك خاص لايجوز التفكير فيه ويحسن الانتقال منه إلى العام وهي الأزمة الروحية للعصر الحاضر، وغياب القيم وضياع الدين والتدين. فغرض ياسبرز من كتابه إذن هو البحث عن العمومية Universalité التي تدل على مواقف الروح واستعداداتها وعلى طرق التفكير السليم. فالقنبلة الذرية هي احدى مشاكل السياسة الخاصة التي

لاحل لها إلّا في الشعور السياسي العام عندما تصبح الواقعة حقيقة وذلك بالانتقال من عالم الواقع الذي يغفله عن عمد إلى عالم الحقيقة أي إلى عالم الدين والأخلاق. القنبلة الذرية وتهديد الشعوب والرغبة في السيطرة هذا كله يقع في جانب الخاص الذي يجد حلّه في التربة الروحية للعصر وهو العام مع أن الخطر الذي لاتخف حدته إلّا بتحرير الشعوب المستغلة التي تحاول قوى الاستعمار السيطرة عليها وبتحرير الطبقات الكادحة المستغلة التي تريد النظم الرأسمالية الابقاء عليها بعد أن استقطبتها النظم الاشتراكية. ويبلغ ياسبرز من تبريره الفكري حدّاً يجعله يقرر أن الفكر هو الذي يخلق المكان فعلينا بالفكر وسيُعطى لنا مكان أفضل! وباسم رفع الحواجز الفكرية يترك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية عن عمد حتى لايتحدث عن الاحتكارات والاستغلال والسيطرة ويتذرّع بأنه فيلسوف يدرس الكل ويكون كالنعامة التي تخفي رأسها وبدنه ظاهر.

وفي نفس الوقت الذي يطالب فيه بالالتجاء إلى الكل يرى استحالة تنظيم كلي أو شامل للعالم لأنه لايؤمن إلّا بالنظام الرأسمالي ويضمر الصراع وهو يظهر التسامح. فإذا وجد البدأ بالجزء في صالحه فعل، وذلك في تصوره للخطر الذري ابتداء من الأقرب إليه وهو الغرب حتى الأعم وهي الانسانية كلها. وفي نفس الوقت الذي يعلن فيه استحالة وجود خطة عقلية لتنظيم الانسانية فإنه يتحدث عنها لتغطية تعبيره عن وجهة نظر الغرب. وفي نفس الوقت الذي ينادي فيه بالشمول وبالتفكير الكلي يرفض المعرفة الشاملة عند ماركس لأنها قائمة على العلم والصراع لا على الايمان والمحبة! والمعرفة الشاملة التي يطلبها ياسبرز هي معرفة النبي لا معرفة المشاغب!

ويستعمل ياسبرز للتبرير الفكري مفهومي الذهن والعقل. فالذهن entendement يقتصر على عالم الواقع والكشف والاختراع ويعكف على الموضوعات الجزئية. أمّا العقل Raison فهو الذي يدرس الموضوعات ككل باعتبارها موقفا روحيا للعصر. وبالتالي يرفض ياسبرز كل تفكير علمي في السياسة ويطالب بتفكير أسطوري يرجع به إلى مشكلة العصر الوسيط في التفرقة بين العقل والايمان لأن ما يسميه ياسبرز الذهن سماه العصر الوسيط العقل، فكلاهما قاصر على ادراك الأمور الروحية ولايتعدى ميدان الحس. وما يسميه ياسبرز العقل سماه العصر الوسيط من قبل الايمان، فكلاهما قادر على ادراك الموضوعات المتعالية، وهما القادران وحدهما على انقاذ البشرية من أخطار الحرب الذرية. وبناء على هذه التفرقة يهاجم ياسبرز التفكير العلمي القائم على التخصص، كما يهاجم المعرفة الموضوعية التي لاتتعدى حدود التجربة، وينادي بفلسفة قائمة على العقل أي على الايمان، ويتذرع لذلك برغبته في جعل الفلسفة في متناول عامة الناس وإخراجها من نطاق المتخصصين ومفاهيمهم المغلقة. وبتركه التفكير العلمي والتجائه إلى التفكير الأسطوري فانه يستعمل أسلوب التشبيه وصور العصر الوسيط وأكثرها دلالة وهو التشبيه بالكائن الحي، فهو يدرس الكل دون الأجزاء لأن الكائن الحي وحدة عضوية واحدة وليس مجموعة من الأعضاء. ولّما كان غرض الكائن الحي لاشعوريا فإن الكل أيضاً لاشعوري، وعلى الانسان أن

يعي هذا الجانب اللاشعوري فيه وهو الجانب الروحي والخلقي. يجعل ياسبرز الفكر نوعا من التصوف الروحي، فالفكر هو صفاء القلب، وتكون الفلسفة في جوهرها دعوة نبوية لله واليوم الآخر وكأنه لايعرف التفكير السياسي القائم على تحليل الأوضاع والمدعّم بالاحصاءات وهو ما يقرأه كل يوم ليعلم منه الحساب النهائي للمكسب الغربي.

وبذلك أصبح العقل عند ياسبرز عنوانا لفلسفته ويقصد به الايمان كما كان يفعل كانط من قبل إلّا أنه زاد عليه الهجوم على المعرفة العلمية واستخدامه العقل لتبرير مواقف الغرب. اصبح العقل عند ياسبرز هو العقل العاجز عن أن يفعل شيئا في الفهم أو في السلوك فلا هو العقل النظري الذي يقوم بالفهم ولا هو العقل العملي الذي يقوم بالسلوك ولا هو العقل التاريخي الذي يقوم على الوعي التاريخي بل هو أقرب إلى ايمان العوام الذي يقضي بالتسليم وهو أقرب إلى «أفيون الشعوب» الذي يؤدي إلى السكينة والرضا، ويتم ذلك كله باسم الفلسفة وباسم الفلسفة المثالية بوجه خاص حيث يخفي وراءها مطالبته للشعوب المناضلة بالتسليم والايمان. ارتبط الفكر لدى ياسبرز بالحياة الباطنية وأصبح أقرب إلى الانعكاف على الذات منه إلى النظر في الوقائع الخارجية ويستشهد بقول جوته «كل واقعة نظرية». أصبح العقل هو الحب أي أنه لم يعد ملكة للتمييز بل وسيلة للاتصال. واصبحت مهمة العقل تحقيق التحول الداخلي دون ان يقننه أو ينظمه أو يخططه كما أصبحت مهمته التهدئة والمساومة واقتراح انصاف الحلول والتميع ومحو الفروق. فلم يعد عقل القرن الخامس عشر الذي بدأ بالثورة على العقائد القديمة وبث روح النقد والتحليل في الشعور الأوربي، أو عقل القرن السادس عشر الذي أدرك الواقع وتوصّل إلى قوانين الطبيعة، ولا عقل القــرن السابع عشر الذي رفض التشبيه والتجسيم والأسطورة وبدأ روح التمييز وادراك الفروق، ولا عقل فلاسفة التنوير الذي رفض كل مظاهر الاستغلال السياسي وبدأ بذور الثورة الاجتماعية، ولا هو عقل التاريخ، عقل التقدم، وادراك التطور كما هو الحال في القرن التاسع عشر ولا هو عقل العلم والتكنولوجيا كما هو الحال في العصر الحاضر بل هو عقل لتبرير كل شيء، ولادخال السكينة والرضا، ومطالبة الناس بالتسليم. هذا العقل العلمي يرفضه ياسبرز ويطلق عليه لفظ «الذهن» الذي لايدرك إلّا الوقائع الحسية والذي لايتعدى حدود التجربة وهو عقل التخصص الذي يهتم بالمنفعة ولايعرف التضحية والذي يتعامل مع الأشياء المتناهية.

ولايستطيع الحس المشترك Le sens commun أن يكون بديلا عن العقل لأن الحس المشترك لايتعدى حدود الواقع البديهي المباشر، أمّا العقل فإنه وحده القادر على السياسة العلوية. وهكذا يتنكر ياسبرز للبداهة ويقضي على أهم مكاسب العصر الحديث وهو أن «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس» لأن الحس المشترك اقل من الوجود وأقرب إلى الغموض والاشتباه والعماء. كما يرفض ياسبرز أن تكون الواقعية السياسية بديلا للعقل لأن الواقع وحده لايكفي. وهكذا يأخذ ياسبرز الواقع لحسابه ويعطي الناس واقعا من صنع الوهم، ويأخذ مكيافللي لحسابه ويحــذّر الناس منه بأنه غير مسيحي لايعترف بالأخلاق أو الدين، ولايريد إلّا المنفعة العاجلة، ويوحّد بين الفضيلة والنجاح، ولايفرّق بين الممكن والواقع. ويرفض ياسبرز ثالثا أن يكون الدين الوضعي

أي القائم على الكتاب المقدس والكنيسة والتراث والتاريخ بديلا للعقل لأن كل ذلك رموز تدل على العلو، والعقل هو الطريق إلى هذا العلو، لأن العقل هو ارادة الله أو العناية الالهية، ويصبح العقل هو الوريث لكل التراث الكنسي، ولايغير ياسبرز إلاّ الأسماء.

يبدو العقل عند ياسبرز وكأنه الحل النهائي وتصبح الحقيقة هي العقل ويفصل عنه أهم مكاسب الفلسفة الهيجلية وهي ارتباط العقل بالواقع والتوحيد بينهما كما يسلبها مصدرا من مصادر حيويتها وهو التقدم لأن التقدم عند ياسبرز عقلي محض. فالعقل هو الذي يحرر ولايتم أي تحرير فعلي إلاّ بعد تحرير العقل.

ويضع ياسبرز في مقابل العقل اللاعقل أو الخبل Déraison فإذا كان العقل هو الايمان فالخبل هو الالحاد، وإذا كان الفعل هو دعامة النظم الرأسمالية فإن الخبل هو أساس النظم الاشتراكية! وهنا يقدّم ياسبرز أحد مفاهيمه التي يستعملها للتبرير الفكري وهو مفهوم «الايمان الفلسفي» أي التسليم بحقائق الايمان التقليدي دون الاعتراف رسميا بذلك، فالايمان الفلسفي هو احدى صور النفاق الفكري فلا هو بالايمان الصريح ولا هو بالفلسفة الصريحة لأنه تدين مقنّع يدلّ على نقص في الشجاعة الفكرية ورغبة في الظهور بمظهر التحرر، وهو هدم للعلم لأن ياسبرز يجعله بديلا للعقل العلمي لأن العلم لايستطيع ـ في رأيه ـ إلاّ أن يعطي معرفة محدودة، والايمان الفلسفي قادر على اعطاء معرفة شاملة تضم الدنيا والآخرة، في مقابل العلم الذي لايعطي إلاّ أمور الدنيا واليوم، وعلى بعد أمتار من القمر يصرّ ياسبرز على أن للعلم حدودا، وعلى أن العلم لايستطيع تفسير كل شيء، وأن الأساطير الدينية هي الأقدر على ذلك، بل إن التفسير العلمي للتاريخ في رأيه غير كافٍ (مثل ربط ماكس فيبر بين الرأسمالية والبروتستانتية) لانه تفسير علمي، ويتصوّر ياسبرز التاريخ تصوراً غائيا مثل كانط وهردر من قبل يبدأ بالخلق وينتهي في اليوم الآخر. وبهذا التفسير الغائي يبين انتهاء عصر السيادة الأوربية وبدء سيادة النظم الاشتراكية ثم مرحلة تحرر البلاد الاشتراكية من تسلط نظمها عليها وهي المرحلة التي يعاصرها ياسبرز! وقد اقتضت غائية التاريخ أن تمتلك أكبر قوتين في العالم القنبلة الذرية حتى لاتسيطر إحدى القوى على العالم بمفردها وهو ما يتمناه ياسبرز بالفعل أن يتم على يد أمريكا لتحرير البلاد الاشتراكية من النظم التسلطية!

وتهدف معظم المفاهيم الجديدة التي أبرزها ياسبرز إلى هذا التبرير الفكري لمواقفه اليمينية المتطرفة، وللتستر وراءها في دفاعه عن النظم الرأسمالية وهجومه على النظم الاشتراكية ومعارضته لنضال شعوب العالم الثالث.

فمفهوم الاتصال Communication أو إن شئنا «الوصال» يهدف إلى التخفيف من حدة الصراع والقضاء على حركات التحرر من الاستعمار ثم التمهيد للاستعمار الجديد باسم التعاون والحوار والمساعدات الفنية والعلاقات الاقتصادية. ويتم الاتصال عن طريق العقل حتى يتم للاستعمار دائما، القديم والجديد، السيطرة والغلبة ويضمن السلام والاستسلام. يرى ياسبرز أن

الاتصال هو الضمان الوحيد للوجود، وهو السبيل إلى الخلاص والمحبة بين السيد والعبد، بين صاحب رأس المال والعامل، بين القوى الاستعمارية والشعوب المناضلة. فإذا بقي الصراع فإنه يكون تنوعا داخل الاتصال، وكثرة من خلال الوحدة، كما تختلف بعض الدول الأوربية فيما بينها في اطار الوحدة الأوربية. الاتصال هو العشق، ويستشهد ياسبرز لذلك بجيوردانو برونو G. Bruno شهيد عصر النهضة، ولايذكر عنه إلّا مقولته في الحب. ويهاجم ياسبرز النظم الاشتراكية لأنها لاتحقق الاتصال الذي يعني به ياسبرز حق الغرب في التدخل في شؤون البلاد المستقلة والتجسس عليها.

ومفهوم العلو Transcendence أو التجاوز Dépassement يهدف إلى ترك الناس للواقع وادخال السكينة لديهم والرضى بالتعويض الصوفي والاكتفاء الروحي، وقد قامت معظم الاتجاهات الرجعية على تأكيد هذا العلو والتجاوز كما قامت معظم الاتجاهات الثورية على رفضه وعلى تأكيد الحلول والمحايثة (سبينوزا، ماركس)[٣]. يرى ياسبرز أن مَنْ يؤمنون بالحلول ثوار زنادقة لأنه يريد أن يرفع الناس معه، ويتعالى بهم، ويسلبهم الأرض كما طالبهم بالتضحية من قبل، وهكذا يستغل ياسبرز كل التصورات المثالية مثل العلو ــ وهو تحول عقلي للتصور الديني لله ــ لوقف الحركات التحررية للشعوب، ولدعم القوى الغربية ــ ويصبح العلو أساساً للنفاق الفكري، ودعامة المواقف اليمينية المتطرفة.

ومفهوم الشامل l'englobant الذي يعني به ياسبرز ظاهرا عدم فصل الذات عن الموضوع يهدف في الحقيقة إلى القضاء على استقلال الموضوع، وتغليفه في أهواء الذات وأغراضها حتى يمكن له التعبير عن وجهات نظر الغرب باسم الموضوع، وفي نفس الوقت لايطبق ياسبرز مفهوم «الشامل» على الصراع بين المعسكرين لأنه يودّ بقاء هذا الصراع، ولايطبقه إلّا على الشعوب التي تناضل من أجل التحرر ليوقع بها في الاستعمار الجديد باسم التعاون والتضامن والاخاء بين الشعوب التي تمّ تحريرها وبين قوى الاستعمار القديم.

ولايكتفي ياسبرز بانتقاء هذه المفاهيم من المثالية الغربية بل يأخذ تاريخ الفلسفة كله لحسا لتبرير مواقفه السياسية وهو ما عكف عليه في النصف الثاني من حياته في محاولاته لوضع تاريخ شامل للفلسفة وذلك لتحويل المعركة الفكرية من الواقع إلى التاريخ، فما أسهل تنظيم المذاهب الفلسفية وربطها بالعقل أي بالايمان، فيعيد تفسير نيتشه ويخرجه مسيحيا وهو ألد أعداء المسيحية، ويعيد تفسير التاريخ، تاريخ اليونان وتاريخ العبرانيين وتاريخ بريطانيا على أنه تاريخ محبة وسلام يقوم على القانون لا على الحرب مع أن الوقائع التاريخية تعارض ذلك فقد عرف اليونان التوسع بالحروب وعرف تاريخ العبرانيين المعارك المستمرة بين مملكة الشمال ومملكة الجنوب أو بين الاسباط الأثني عشر أو بين اليهود وبين ملوك بابل وفراعنة مصر والفلسطينيين والكنعانيين.. الخ كما يشهد تاريخ بريطانيا الحديث على أنها اعتى الدول الاستعمارية قبل أن تحتل أمريكا مكانها.

(٣) أنظر مقالنا: «أوناموتو والمسيحية المعاصرة» في هذا الكتاب.

(٣) التستر الديني:

يعلن ياسبرز صراحة أن فكرته عن السياسة العلوية قد أتت من أنبياء العهد القديم الذين عبّروا عنها دائما في نبوّاتهم ثم يتستر وراءهم للدفاع عن النظم الرأسمالية، والهجوم على النظم الاشتراكية والدول النامية، ويضم إليهم شعراء اليونان والمسيحيين الأول، ودعاة الأخلاق البروتستانتية وبذلك تكون كل سياسة لم تتحول إلى أخلاق سياسة واقعية تقوم على الذهن، وعلى انكار الأخلاق والدين، وعلى عدم الاعتراف بأنبياء بني اسرائيل وبالكتاب المقدس.

ويوحّد ياسبرز بين الدين والغرب. بين التراث اليهودي والمسيحي وبين التراث الأوربي وهو يتبع في ذلك استاذه ومثله الأعلى ماكس فيبر الذي يقيم الرأسمالية الغربية على أسس دينية خاصة على البروتستانتية ومبادئها في حرية الفهم والسلوك. ويقوم التضامن الغربي في رأيه على اشتراك الغرب في التراث اليوناني والروماني وعلى العهدين القديم والجديد، فيجعل الدفاع عن الغرب دفاعا عن المسيحية واليهودية والدفاع عن المسيحية واليهودية دفاعا عن الغرب، فيدافع عن شان كاي تشيك ممثل الاستعمار الامريكي في الشرق الأقصى لأنه مسيحي، ويدافع عن التقاليد بحذافيرها وعن كل المأثورات القديمة وعن العنصر والجنس واللون والثقافة والتاريخ، ويرى أنه من الطبيعي أن يتواطأ الدين ورأس المال في النظم الغربية فرجال الدين يمهدون لاستغلال الطبقات الكادحة بوعدهم بالسماء، والاستعمار يمهّد للتبشير في المستعمرات.

ثانياً ــ الدفاع عن النظم الرأسمالية:

كان من الطبيعي بعد هذا النفاق الفكري أن يأخذ ياسبرز المواقف السياسية التي تدلّ على موقفه اليميني المتطرف والذي يتلخّص في النظم الرأسمالية والهجوم على النظم الاشتراكية ومعارضته لشعوب العالم الثالث ورفضه فكرة الحياد الايجابي، وهو بذلك يتملّق جمهوره العريض الذي يخاطبه في الاذاعة أو الذي يكتب له في الصحافة خاصة في معاداة النظم الاشتراكية بأي ثمن وعدم الاعتراف بألمانيا الشرقية كعقيدة سياسية. ويظهر دفاعه عن النظم الرأسمالية في تأكيده لوحدة الغرب تحت زعامة أمريكا لمواجهة النظم التسلطية، ودعوته إلى انتاج الاسلحة التقليدية بجوار الاسلحة النووية أمام الخطر الماركسي، وتصوره للمنظمات الدولية حتى يسمح للغرب بالسيطرة من خلالها، وبتخطيطه لأشكال الاستعمار الجديد.

(١) وحدة الغرب واسرائيل تحت زعامة أمريكا:

عندما يتحدث ياسبرز عن العصر فإنه يقصد الغرب وعندما يذكر الانسانية فإنه يقصد الغرب كذلك، ويتضح ذلك من العنوان التفسيري الثاني لكتابه عن القنبلة الذرية ومستقبل الانسان وهو «الوعي السياسي لعصرنا» ويعني به دراسة الغرب ومشكلته الأولى وهي استقطاب النظام الاشتراكي لجماهير الغرب وشعوب العالم الثالث حتى أوشك الغرب أن يفقد سيطرته على جماهيره وأن يفقد مستعمراته خارجه. لذلك جعل ياسبرز فلسفته في التاريخ تدور حول دوائر

ثلاث ذات مركز واحد: المانيا الغربية وهي الدائرة الصغرى، والغرب ويمثّل الدائرة الوسطى، والانسانية جمعاء وهي الدائرة الكبرى، ومركز الدوائر الثلاث هو أديناور وخليفته برانت أو جونسون وخليفته نيكسون. ويسمي هذا التصور البدء بالأقرب فالأبعد حتى يتم الوصول إلى العالم كله (وهو أكبر فصول الكتاب إذْ يقع وحده في مائة وثلاثين صفحة) فالعالم عند ياسبرز يعني الغرب والغرب يعني مركز العالم. وإذا ذكر أمثلة من تحرر الشعوب فإنه يذكر أمثلة من الغرب، تحرر الانجليز والهولنديين والامريكيين مع أن انجلترا وهولندا وامريكا من أكبر الدول الاستعمارية في العصر الحديث أو يذكر ثورة غربية واحدة هي ثورة شعب المجر سنة ١٩٥٦ ومطالبته بالحرية ضد النظم التسلطية ولايحاول ياسبرز دراسة هذه الحوادث دراسة موضوعية شاملة ويتخذها دعاية كما تفعل معظم صحف الغرب للهجوم على روسيا وعلى النظم الاشتراكية، وفي نفس الوقت يؤيد الاعتداء الامريكي على كوريا الشمالية ويعتبره تحريرا لها من النظم التسلطية ولايذكر ياسبرز أية حركة ثورية في أفريقيا أو في آسيا أو في أمريكا اللاتينية، وقد شبّت ثورة الريف في المغرب، وبدأت ثورة الجزائر وثورات التحرر في افريقيا، وانتصرت ثورة شعب فيتنام على الاستعمار الفرنسي سنة ١٩٥٤. يجعل ياسبرز إذنْ الغرب ممثلا للانسانية ونمطها الأوحد ويجعله الوصي عليها، والقائم على سعادتها.

ويقوم تصور ياسبرز لوحدة الغرب على أساس عنصري ومادي فهو يفرّق الناس بين أبيض وأسود، وإنْ شئنا بين أبيض وأحمر، فالأبيض تمثّله النظم الغربية والأسود تمثّله النظم الجماعية في البلاد الاشتراكية أو في البلاد النامية. يقسم ياسبرز العالم بين روسيا وأمريكا ويجعل اختيار الناس بين هذيــن الاحتمالين ولا ثالث لهما كما تفعل النظريات العنصرية والنازية الجديدة، أقام الجيش الابيض المستعمرات وأكبرها الولايات المتحدة الامريكية واستراليا ونيوزيلاند وعلى الطرف الآخر هناك شعوب آسيا (الهند والصين واليابان) ويضم إليها النجرو مشيرا بذلك إلى شعوب افريقيا ويضاف إليها شعوب الاسلام الذي استطاع وحده في مناطق عديدة تحقيق وحدة دينية وخلقية في أبنية اجتماعية. وهكذا اختلط الدين لديه بالعنصر واللون والتراث والمنفعة والمصالح المشتركة وأصبح دفاعه عن أمريكا دفاعا عن الجنس الابيض وعن امتداد أوروبا فيما وراء المحيط، ومن ثم كان لابد من ارتباط حضارة الرجل الابيض بين شاطئي الاطلنطي، ولايتساءل ياسبرز لـمَ جرّب الرجل الابيض قنبلته الذرية الأولى على شعب آسيوي ولم يلقها على رجل مثله في دول المحور.

ويعتبر ياسبرز اسرائيل جزءا من الغرب، كان اليهود دعامة الغرب مع اليونان والرومان، وهم أسلاف المسيحيين من نسل بولس اليهودي، وهم بمثابة المهماز الروحي للغرب.

وهكذا يتحد الدين والعنصرية معا في فكر ياسبرز على الرغم مما يبديه من جوانب تحررية عندما يبين تناقض عقيدة التثليث لأنه يعلم أنها لن تغير من العالم شيئا يكفيه البحث عن الأسس الحضارية المشتركة لليهود والمسيحيين، واقامة الغرب على أساس من هذا التراث الروحي المشترك حتى يشارك الغرب كله في الميثاق الإلهي الذي وعد الله به المحافظة على اليهود والابقاء عليهم!

فاسرائيل نتاج الغرب بتراثها ودينها، ومن ثم يجب ادخالها في الحلف الغربي، واعتبار كل هجوم على اسرائيل هجوما على الغرب يستحق الردع، ولايحق للغرب التردد أو التمنع أو قبول أنصاف الحلول في علاقاته مع اسرائيل بسبب صعوباتها في الشرق الأوسط لأن ضياع اسرائيل فيه ضياع للغرب، وإذا سلّمها الغرب للمعتدين فإنه يسلّم نفسه. فعلى الغرب أن يحافظ على روح التضامن معها وإلاّ ضاعت روح التضامن فيه. إذا قُضي على اسرائيل قُضي على الغرب، ولايعني القضاء على اسرائيل فقدان دولة أو أرض أو مليونين من البشر بل يعني القضاء على الروح الغربية والسياسة الغربية والأخلاق الغربية! وهكذا يردد ياسبرز ما تقوله الصحافة الغربية الموالية لاسرائيل وما يردده ساسة الغرب وما تقنع به الدعاية الاسرائيلية الدول الغربية ولم يحاول ياسبرز من تلقاء نفسه دراسة المأساة دراسة موضوعية وكان يستحيل عليه ذلك نظراً لفكره العنصري القائم على وحدة الدين والتراث والحضارة والمصلحة، وبهذا المعنى تصبح اسرائيل جزءا من الغرب وصنيعة الاستعمار العالمي.

ويعترف ياسبرز بقيام اسرائيل بعد اضطهاد اليهود في أوروبا دون أن يذكر كيف تمّ ذلك على حساب شعب آخر. لقد نشأت اسرائيل ــ على حد قوله ــ منذ عشرين عاما، واعترفت بها الدول الغربية وروسيا والهند وبعض الدول الأخرى. وهي عضو في هيئة الامم المتحدة ولكن العرب لم يعترفوا بها حتى الآن. فهل يريد ياسبرز من العرب تسليم أرضهم وطرد شعبهم؟ لقد نشأت اسرائيل وعلى حد قوله ــ بناءً على الوعد البريطاني بعد انهاء الانتداب على فلسطين سنة ١٩٤٨ دون ان تترك بريطانيا نظاما معينا. فكان على اليهود إقامة نظامهم الخاص. وفي نفس الوقت انقضّ العرب عليهم لاستئصالهم! ولايذكر ياسبرز المذابح الجماعية وحملات الارهاب والطرد والتشريد للسكان الاصليين التي قامت بها العصابات اليهودية سنة ١٩٤٨ بل يرى ياسبرز أنها كانت مسألة حياة أو موت بالنسبة لليهود مع أنهم لم يلقوا اي نوع من التفرقة العنصرية أو الدينية وكانوا يعيشون وهم لايتجاوزون الآلاف مع مليونين من العرب الفلسطينيين في دولة واحدة. ويعترف ياسبرز بأن اسرائيل نشأت بالقوة ولايرى غضاضة في ذلك بل يرى أن هذه القوة قد ساندتها اعتبارات قانونية مثل شراء الأراضي طبقا للقانون ودون قهر أو اضرار أو يرى ياسبرز ان اسرائيل لم تنو الحرب قبل ١٩٤٨ ولكن الحرب فُرضت عليها ثم أعطت الحرب صيغة القانون، وأصبحت الأرض حقا مكتسباً باسم القانون ولاتستطيع اسرائيل التوسع إلاّ بالحرب. وهكذا يؤيد ياسبرز نازية العصر الحديث ولايذكر في كلمة واحدة الشعب الطريد والمذابح الجماعية للسكان العرب، وهو يفعل ذلك تكفيراً عن اضطهاد الغرب لليهود وتهديده لهم في حياتهم واموالهم حتى وقع ذلك بالفعل على يد هتلر، وكان على شعب فلسطين دفع ثمن ما اقترفه الغرب، وفي سنة ١٩٥٦ اضطرت اسرائيل ــ في رأي ياسبرز ــ إلى الرد على الغارات المستمرة وضد الحصار الاقتصادي للبلاد العربية، وضد منع حرية الملاحة في قناة السويس. وضد الحشد المصري في سيناء وضد امداد روسيا لمصر بالسلاح واعلان مصر رغبتها في القضاء على اسرائيل، وكان على اسرائيل أن تستعد للمعركة، وباتفاقها مع بريطانيا وفرنسا قامت بحملتها العسكرية ولم

تغال في طلباتها السياسية لأنها اقتصرت على المطالبة بعقد معاهدة سلام بدل اتفاقية الهدنة وضمان الدول الغربية وأمريكا لحدودها!

وهنا يطالب ياسبرز العرب بالاعتراف باسرائيل، ويطالب أمريكا بضمان حدودها، ويهاجم أمريكا لأنها تخلّت عن حليفتها بريطانيا وفرنسا سنة ١٩٥٦ في العدوان الثلاثي على مصر. وكان يجب احاطة أمريكا بالعدوان لأن لها هي أيضا ارتباطها ومصالحها مع دول المنطقة، ولو شاركت أمريكا في العدوان لقدّر له النجاح، وهو الدرس الذي استفاده الاستعمار العالمي في عدوان ٥ يونيو سنة ١٩٦٧ الذي اعتبره ياسبرز انتصارا للغرب في النهاية. لقد نسي الغرب سنة ١٩٥٦ تضامنه عندما أعطت أمريكا الأولوية لمصلحتها الخاصة على سياسة حليفتيها بريطانيا وفرنسا لاذلالها لعدم اشراكهما اياها في الغنيمة. ويدعو ياسبرز إلى وحدة الغرب للمحافظة على التراث الغربي لعزل الدول السلافية!

وبسبب هذا الموقف لأمريكا من العدوان الثلاثي سنة ١٩٥٦ الذي اتبعت فيه سياسة وطنية لا دولية أي غربية ترعى مصالح الاستعمار أدان ياسبرز كل السياسات الوطنية التي تؤدي إلى اتفاق روسيا وأمريكا ضد مصالح الغرب، وطالب الدول بأن تتخلى عن استقلالها وسيادتها وبأن تترك حدودها مفتوحة لنظام دولي يمثّل الانسانية جمعاء أي أن ياسبرز يطالب جميع الدول بالاستسلام للاستعمار العالمي وعلى رأسه أمريكا لقيادة شعوب العالم ولاستقلالها، ويطالب كل انسان بالتخلي عن قوميته كي يكون مواطناً للعالم تحت ستار الانسانية وهو يقصد التمهيد للسيطرة الأمريكية. لذلك يقترح ياسبرز على الدول الأوروبية خاصة إحدى سياسات ثلاث: الاتجاهات الوطنية، الاتجاهات البريطانية، الاتجاهات الامريكية فالسياسة الوطنية لكل دولة غربية يجب أن ترعى أولاً مصالح الغرب مجتمعة وتعطي لها الأولوية على مصالحها الخاص. والسياسة البريطانية يجب أن تعطي الأولوية للسياسة العالمية التي تمثلها أمريكا حامية الغرب لأن السياسة الأوربية محصورة بين «السوط الروسي والصورية الانجلوسكسونية» على حد تعبير ماكس فيبر داعية الغرب ومفكره، ومن ثم كانت الوحدة الاوربية ضرورية نظراً لتاريخ أوربا المشترك وتراثها على مر السنين والامريكيون أنفسهم أوربيون، ومن ثم يدين ياسبرز كل الاتجاهات الاوربية المعارضة لامريكا (سياسة بريطانيا القديمة أو سياسة فرنسا في عهد ديجول).. يدين ياسبرز سياسة بريطانيا لأنها مازالت تسلك وكأنها امبراطورية عظيمة، ويرفض اقامة اي تحالف للدول الناطقة بالانجليزية (الكومنولث) لأنه اتحاد اقليمي ينسى أن بريطانيا جزء من الغرب ويثني على سياسة امريكا وينفي عنها تهمة غزو العالم. لقد دخلت الحرب العالمية الأولى دفاعا عن نفسها ضد الغواصات الألمانية، ويخشى ياسبرز ان تخلد أمريكا إلى السكون وإلى السلبية لأن في ذلك ضياعا لأوربا خاصة وان سياسة امريكا تقوم على الدفاع عن الغرب في سبيل الحرية!

إن أقل ما يُقال عن ياسبرز أنه أمريكي اكثر من الأمريكيين، وأنه دعامة الاستعمار الامريكي في أوربا ودعامة الاستعمار الغربي للعالم. بل إنه يطالب بأن تحلّ امريكا محل روسيا في

مساعدتها للصين بعد ثورتها حتى تجهض الثورة في مهدها ويسيطر عليها الاستعمار الجديد ولّما كانت أوربا لاتستطيع الوقوف أمام روسيا كان على امريكا ان تتزعم العالم الحر وأن تأخذ مركز القيادة في اوربا بدل ألمانيا الهتلرية، وهكذا يدعو ياسبرز إلى النازية الجديدة ممثلة في أمريكا بعد أن صمت وتواطأ مع النازية القديمة الممثلة في هتلر. فإذا تجرّأ على نقدها فإنه يلاطفها في نقده ويأتي نقده مصاحبا لهجومه على روسيا حتى يُقال عنه أنه المفكر الحر الذي يهاجم روسيا وأمريكا في وقت واحد، ولكنه في الحقيقة سريع التصديق لكل ما تقوله امريكا ولايصدق أي بيان روسي فإذا صرّحت أمريكا بأنها لن تكون البادئة بالضربة الأولى في حرب ذرية صدقها وإذا صرّحت روسيا بذلك أيضا اتهمها بالكذب لأن الصراع بين امريكا وروسيا هو صراع بين الصدق والكذب!

وأخيرا يدافع ياسبرز عن سياسة الأحلاف، ومناطق النفوذ، وعن وصاية أمريكا على الدول الصغرى بدعوى ضمان استقلالها، ودعمها الاقتصادي والعسكري، إذْ تقتضي السياسة الدولية الآن ان تدور الدول الصغرى في فلك الدول الكبرى باسم التعاون والمحافظة على الاستقلال وكأن دول امريكا اللاتينية قد ارتبطت بأمريكا لتحافظ على استقلالها! فالسياسة هي المحافظة على الذات وعلى مصالح الانسانية ويقصد الانسانية الممثّلة في الغرب الممثّل بدوره للدولة الكبيرة أمريكا. ويرى أنه لامفرّ من تقسيم العالم إلى معسكرين كبيرين تقود أحدهما روسيا والآخر أمريكا ثم تعمل امريكا على تحرير البلاد الاشتراكية من التسلط والقهر! لذلك يدافع ياسبرز عن حلف شمال الاطلنطي ويدعو إلى تقويته وإلى امتلاك المانيا القنبلة الذرية تحت اشراف الحلف الذي يقوم بدوره تحت اشراف أمريكا.

(٢) التسلل الغربي من خلال المنظمات الدولية:

كلما تحدث ياسبرز عن النظام العالمي فإنه يقصد سيطرة الغرب على العالم لأن الغرب هو ممثل الانسانية قديما (اليونان والرومان) وحديثا (اوروبا وأمريكا) ولايتم ذلك عن طريق انشاء دولة عالمية بل يكفي اقامة دولة فيدرالية حرة، ويهدف ياسبرز من ذلك إلى سيطرة الغرب، وعلى رأسه أمريكا، على هذا الاتحاد الفيدرالي الحر، ويتذّرع بمشروع كانط للسلام الدائم لانشاء اتحاد فيدرالي بين جمهوريات حرة، ويأخذ مثلا لذلك عصبة الأمم، ويعترف بأن الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية يمنع هذا التنظيم العالمي.

ولكن اقامة سلام شامل يقوم على القانون قد تحقق بالفعل في هيئة الامم المتحدة وميثاقها وذلك بانتساب الدول إليه وبتمثيلها في مؤسسات الهيئة. والميثاق بصورته الحالية قاصر على اقامة السلام لأن وصاياه ليس لها صفة الالزام. وقد صدرت قرارات حقوق شعب فلسطين ولم تنّفذ حتى الآن. وهناك حق الفيتو للخمسة الكبار في مجلس الأمن الذي يوقف كل قرار ويمنع قرار الأغلبية (سبعة أصوات من اثني عشر) والعقوبات التي يفرضها الميثاق لايتم تنفيذها بالقوة المادية ومن ثم أصبحت الأمم المتحدة عاجزة عن تنفيذها. ولايحق للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون الداخلية لكل دولة وبذلك ادّعت كل دولة ان كل مشكلة تُثار من مشاكلها الداخلية (ثورة الجزائر

وفرنسا مثلا). وأخيرا فإن تنظيم الأمم المتحدة ليس تنظيما قانونيا بل سياسياً لأن المشاكل القانونية من اختصاص محاكم العدل الدولية. ولذلك اصبحت هيئة الأمم عاجزة عن حل المشاكل بالطرق السلمية وآخر مَثَل على ذلك قرار مجلس الأمن الخاص بانسحاب القوات الاسرائيلية من الأراضي العربية التي احتلتها في يونيو سنة ١٩٦٧.

وقد أثبت تاريخ الأمم المتحدة الحقائق الآتية:

١ ــ لاتعتمد قوة التنفيذ على هيئة الأمم بل على رغبة الدول الكبيرة كما حدث في العدوان الثلاثي على مصر وتنفيذ قرار الانسحاب بقوة أمريكا وروسيا معا أو بالانذار الروسي لانجلترا وفرنسا. ولاتستطيع قوات الأمم المتحدة تنفيذ شيء بل غالبا ما تكون في أيدي القوى الغربية كما حدث في الكونغو سنة ١٩٦٠.

٢ ــ عدم تنفيذ قرارات الأمم المتحدة ولايذكر ياسبرز إلاّ عدم تنفيذ مصر قرار حرية الملاحة في قناة السويس دون أن يذكر عدم تنفيذ اسرائيل لقرار الأمم المتحدة سنة ١٩٤٧ الخاص بحقوق شعب فلسطين.

٣ ــ استغلال بعض الدول للميثاق لتحقيق سيادتها، ولايضرب ياسبرز المثل بأمريكا واعتدائها على كوريا الديمقراطية الشعبية.

٤ ــ هيئة الأمم أقرب إلى الدعاية منها إلى القانون، ويضرب ياسبرز المثل بممثلي البلاد الاشتراكية الذين يدافعون عن حريات الشعوب والذين تقوم نظمهم على التسلط والقهر ولايذكر دعاية الغرب لنفسه وسيطرته على الدول الصغيرة من خلال حكوماتها العميلة.

٥ ــ ممثلو الأمم المتحدة محامون لا أخلاقيون إذْ يدافع كل منهم عن مصلحة بلده دون مراعاة لمصالح باقي الدول، ويلجأ إلى السفسطة والكذب ولايذكر ياسبرز مناقشات المندوب الأمريكي وآخرهم جولدبرج.

٦ ــ فشلها في رفع الظلم وتحيزها للدول الكبيرة، فالصين وتعدادها ستمائة مليون غير ممثلة ودول اخرى لاتتعدى الآلاف ممثلة، ولايذكر ياسبرز معارضة أمريكا لدخول الصين ه الأمم إلاّ بعتاب خفيف ويثني على أمريكا وسياستها في الشرق الأقصى لتحد من خ الصين!

٧ ــ التهرب من المسؤولية، ولايذكر ياسبرز مسؤولية الأمم المتحدة في مأساة فلسطين والكونغو، ويذكر مسؤولية أمريكا للدفاع عما يسميه العالم الحر!

ويرى ياسبرز أنه طبقا لمفهوم العدوان كما يحدده الميثاق تُعتبر مصر دولة معتدية على اسرائيل بمنعها لها حرية الملاحة وفرضها عليها حصارا اقتصاديا وبالتالي يجوز توقيع العقوبات على مصر بمقاطعتها تجاريا وبرفض شراء القطن، وبمصادرة ممتلكاتها في الخارج وبمنع السياحة والطيران إليها

أو في مقابل ذلك يُدعم الاقتصاد الاسرائيلي والسياسة الاسرائيلية وذلك بعد تقديم مصر للمحاكمة أمام المحاكم الدولية! وفضح سياسة حكومتها أمام شعبها! والذي يمنع ذلك كله هو عدم اشتراك روسيا في توقيع هذه العقوبات على مصر وذلك بدعمها الاقتصادي لها وامدادها بالسلاح.

ويوسّع ياسبرز مفهوم العدوان ويبرىء أمريكا واعتدائها على كوريا وفيتنام وذلك بالطريقة الآتية:

١ ــ ارتباط مفهوم العدوان بارادة الدول الكبرى كما حدث ذلك عندما منعت روسيا ادانة مصر وكما اعلنت الهند عدم ارتباطها بقرارات الأمم المتحدة بالنسبة لكشمير.

٢ ــ ليس العدوان مجرد الاحتلال العسكري بل هو التأميم الذي يعني استيلاء الدولة على المؤسسات والشركات الاجنبية، ويكون هذا العدوان الداخلي مقدمة لعدوان خارجي، وبذلك يدين ياسبرز كل حركات التأميم في البلاد النامية التي تحررت حديثا من الاستعمار.

٣ ــ يعني العدوان أيضا الحشد العسكري على حدود دولة أخرى أو منع حرية الملاحة أو فرض الحصار الاقتصادي، وهو يعني مصر بالنسبة لاسرائيل أو نشاط عصابات التخريب على حدود دولة أخرى ويقصد أعمال المقاومة الفلسطينية.

٤ ــ عدم ضمان حدود آمنة لكل دولة ومن ثم يطالب ياسبرز بحدود آمنة لاسرائيل واعطائها غزة التي احتلتها القوات المصرية! ولايتصور ياسبرز مطلقا ان طرد اسرائيل لشعب بأكمله من أرضه يدخل تحت مفهوم العدوان!!

وهكذا يوسّع ياسبرز من مفهوم العدوان ويجعل الغرب هو الضحية والشرق هو المعتدي، ويتصور دفاع الشعب الطريد عن أرضه عدوانا على الاستعمار الاستيطاني في فلسطين ويتصور العدوان على انه اعتداء النظم التسلطية على الحرية في العالم الغربي!

لقد نشأت الأمم المتحدة لمنع استعمال القوة ثم قامت على قوة الدول الكبرى وهذا هو تناقضها الداخلي ومن ثم أصبح ميثاقها مخالفا لتطبيقاته. لم تعد الأمم المتحدة إلّا مسرحا تلعب عليه الدول الكبرى أدوارها وتحركها الكواليس. لقد كتب ايزنهاور لبن جوريون أيام العدوان الثلاثي على مصر أن اسرائيل لن تندم على انسحابها واخبره بعدم موافقة أمريكا على منع مصر لحرية الملاحة في قناة السويس وخليج العقبة. وقد رد بن جوريون عليه بأنه لو حدث ذلك فلاسرائيل الحق في استعمال القوة لفض الحصار البحري حولها طبقا للمادة ٥١ من الميثاق ودفاعا عن نفسها وأن كلمات رئيس الولايات المتحدة لها نفس الثقل الذي للمعاهدة. هكذا يصوّر ياسبرز ميثاق الأمم المتحدة ومفهوم العدوان وتفسيره في مصالح الغرب وربيبته اسرائيل.

لم تبق أمام الأمم المتحدة إلّا فرصة تغيير الميثاق! منع حق الفيتو، تطبيق القرارات، طرد

الدول التي تخرق القوانين الدولية، تكوين جيش الأمم المتحدة، ويعني هذا التعبير في رأي ياسبرز طرد روسيا لأنها لاتنتمي إلى الدول الحرة لتدخلها في المجر سنة ١٩٥٦. لن يتعبر الميثاق ـــ في رأي ياسبرزـــ إذنْ إلّا باتفاق روسيا وامريكا حتى تتحقق وحدة العالم وهكذا يدعو ياسبرز إلى اقتسام الغنائم بين الكبار على حساب الصغار.

لتبق الأمم المتحدة بالرغم من ضعفها دليلا على وجود الانسانية والرابطة بين الدول ولايقدم ياسبرز أي محاولة جديدة لاقامة السلام مادام العالم الغربي هو المستفيد الأول من وضع المنظمة الدولية الحالي. أمّا المحاكم الدستورية العليا التي تتعدى حدود الأوطان فليست بأحسن حالا من المنظمة الدولية، فماذا فعلت المحاكم العليا الفيدرالية في مأساة الزنوج في أمريكا؟

(٣) التهديد بالقنبلة الذرية وانتاج الاسلحة التقليدية:

يطالب ياسبرز شعوب العالم بأن تختار بين النظم التسلطية أو القنبلة الذرية ويهدد باستعمال العنف للقضاء على الأنظمة الاشتراكية وتحرير الشعوب منها لأن على الشعوب ان تختار بين السيطرة التامة والحرية، فالموت أفضل من العبودية. ويهاجم ياسبرز بيان علماء الطبيعة الأثني عشر الذي صدر في جوتنجخ سنة ١٩٥٧ يدينون فيه استخدام الطاقة النووية للحرب والدمار لأن ياسبرز يرى أنه لابدّ من مواجهة النظم التسلطية بالذرة، ويقسم الناس إلى دعاة التسلطية وانصار الحرية، ويرى أن علماء المانيا بندائهم لتحريم القنبلة الذرية وعدم المشاركة في صنعها لم يضعوا مصالح المانيا في اعتبارهم، ويرى أن رفضهم رفض شخص لايلزم الدولة في شيء، ويعطي للبيان معنى خلقياً ويفرّغه من مضمونه السياسي، ويجعله فلسفة أكثر منه سياسة، فتلك عادة ياسبرز يحيل الواقع المضاد له إلى فكر ويحيل الفكر المعاصر له إلى واقع، ويصبح البيان السياسي مجرد تعبير فلسفي خلقي ديني، وكذلك يحول موضوع استخدام الطاقة الذرية من أجل السلام إلى موضوع فكري «نحو نمط فكري جديد» ولايفصّل كيفية الاستخدام كما فصّل أشكال الاستعمار الجديد وطرقه.

ويقترح ياسبرز حلين للقضاء على الخطر الذري وكلاهما مستحيل: الأول الغاء القنبلة الذرية والثاني مشروع لاقامة السلام العالمي.

أما الحل الأول الخاص بوقف التجارب الذرية فيستحيل تنفيذه لأن الرقابة المتبادلة المقترحة ستتخذ وسيلة للتجسس فضلا عن عدم فاعليتها، فهي تتطلّب وسائل تكنولوجية عديدة، ويستحيل تعميمها على الصحراء الشاسعة أو تحت الأرض فضلا عن استحالة القضاء على النظرية نفسها. وينادي ياسبرز بربط الرقابة بنزع السلاح وهي كلها افكار نظرية تعجز عن تغيير أي شيء ويفسّر سبب رفض الاتحاد السوفييتي لفكرة الرقابة الدولية بأنه يخشى من أن يعلم شعبه حقائق الأمور فيثور على النظام ويطالب بحريته إلى آخر هذه الأوهام الصبيانية.

والحل الثاني خيالي محض وهو اقامة مشروع للسلام الدولي كمشروع كانط القديم للسلام الدائم عن طريق فرض مواد القانون على الدول والتعامل معها وكأنها أفراد، ومعظم هذه المبادىء

تخدم المستعمر وتغطي مواقفه ومنها:

١ ـ تفضيل الالتزامات على الالتجاء إلى القوة: ولم يحدث هذا مطلقا فقد التجأت الدول الاستعمارية إلى القوة دائما كلما أرادت ذلك ضاربة باستقلال الدول عرض الحائط كما حدث في انزال القوات الأمريكية في لبنان سنة ١٩٥٨ أو في سانت دومنجو منذ أعوام وكما يحدث حاليا في فيتنام. وكثيرا ما تفسّر انجلترا الالتزامات والمعاهدات وفق هواها وتسمح لها بذلك بعض النصوص الغامضة التي تضعها عمدا، ولم يحدث أنْ قامت معاهدة على الشرعية أو على حرية التعاقد أو بالرضا أو بالاختيار الحر.

٢ ـ حرية الاخبار والاتصال بين الشعوب: ويريد ياسبرز بهذا المبدأ حرية التجسس على النظم الاشتراكية.

٣ ـ الرغبة في السلام مع الاحتفاظ بالفوارق الطبيعية بين الأفراد وبين الدول: ويعني ياسبرز بذلك ان تقوم العلاقات بين الدول على مبدأ التفاضل وسيادة الأقوى. ويعترف بأن اللامساواة نشأت طبيعية بالولادة أو الأصل أو المأثور أو الملكية.

وفي نفس الوقت الذي يعلن فيه ياسبرز هذه المبادىء يعترف بأنه لاجدوى منها لأن العالم يحكمه قانون آخر هو قانون الأقوى ولكنه لايجرؤ على الاعتراف بذلك علنا، ويغلف ذلك بمبادىء لايؤمن بفاعليتها. فإذا رفضت الدول الاشتراكية مشروعه محافظة منها على استقلالها وسيادتها اتهمها بأنها تابعة لروسيا لأنها لاتسمح لامريكا بالتدخل في شؤونها الداخلية وبأن تلعب دور البوليس الدولي الذي يحق له التدخل في شؤون اية دولة في أي وقت يشاء كما يحدث الآن على يد المخابرات الأمريكية.

ويطمئن ياسبرز لامتلاك أمريكا القنبلة الذرية حتى تستطيع ان تحرر العالم ويجزع من امتلاك الاتحاد السوفييتي لها.

ولّما كان استعمال القنبلة الذرية في الحروب امراً مستحيلاً وذلك لأن استراتيجيتها تقوم على تلقي الضربة الأولى وعلى قوة الردع كان لابدّ من الالتجاء الى الاسلحة التقليدية التي يمكن استعمالها في كل لحظة خاصة في الحروب المحلية (كوريا، الشرق الاوسط، افريقيا) ويجزع من اكثار الاتحاد السوفييتي في انتاج الاسلحة التقليدية واقلال امريكا لها فلابدّ لأوروبا ان تحافظ على سيطرتها عن طريق الحروب المحلية المحدودة بالاسلحة التقليدية. وهكذا يصبح ياسبرز «مارس» العصر الحديث يرجو استخدام القنبلة الذرية للسيطرة على البلاد الاشتراكية، ويقيم مشروعا للسلام ويدعو إلى سيطرة الغرب عن طريق الحروب المحلية المحدودة المباشرة أو الغير مباشرة ويتحدث عن مستقبل الانسانية!

(٤) الاستعمار القديم والاستعمار الجديد:

كان ياسبرز على وعي تام بأن العصر الحديث هو عصر التوسع الأوربي منذ أربعة قرون وكل ما يأخذه على الحرب العالمية الأولى أنها قللت من حرية الاتصال بين دول أوربا وأوقفت الهجرة من مكان لآخر واستيطان كل شعب في أرضه، ومنع الشعوب الأخرى من الهجرة إليها، فبدأ الانفجار الأوربي لاستعمار الشعوب غير الأوروبية المغايرة لها لأن الشعوب الأوروبية تجمعها وحدة الحضارة والدين والشعوب غير الأوروبية مغلقة على نفسها، مشتتة ومبعثرة، لاتتصوّر وجود عوالم سواها وبالتالي يحق لها ان تكون موطناً للجنس الأوروبي الذي كان متفوقا بوسائله التكنولوجية. وقد تمّ استئصال شعوب بأكملها مثل الشعوب الاصلية لأمريكا الشمالية ولاستراليا أو تمّ تحويلها إلى عبيد، وأصبحت هناك قارات أوربية بأكملها خارج أوربا مثل أمريكا وكندا واستراليا ونيوزيلاندا تمثل الاستعمار الاستيطاني، ويأسف ياسبرز لأن ذلك لم ينجح في أفريقيا إلا جزئياً بسيادة الأقلية البيضاء على الأغلبية السوداء وفشل استئصال السكان الافريقيين الاصليين وعمل مستعمرات بيضاء بأكملها! وبدأت التفرقة العنصرية (مع ان ياسبرز يذكر نظرية التوراة في وحدة الجنس البشري) التي تقوم على الجنس والدين على السواء، فالمسيحي الأبيض غير البوذي الأصفر أو المسلم الأسمر أو الأفريقي الأسود كما بدأ الاستغلال وتمّت التفرقة بين الشعوب المتوحشة والشعوب المتمدنة، بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة، وأصبحت الشعوب المتوحشة موضعا لمتاحف الانثروبولوجيا أو يُلقى بهم في ميادين القتال دفاعا عن الرجل الأبيض! ولم تكن آخر حملات الغزو الاستعماري هذه الحملة التي قادتها بريطانيا وفرنسا وامريكا وروسيا سنة ١٩٠٠ إلى الصين بعد قتل احد العملاء الألمان هناك، بل استمر الغزو حتى الحرب العالمية الأولى وتقسيم تركة الرجل المريض بين الدول الغربية وحتى الحرب العالمية الثانية ووضع العالم العربي تحت الحماية أو الانتداب أو الاستعمار المباشر وحتى الاعتداء الثلاثي على مصر والغزو الامريكي لكوريا وكوبا وفيتنام وسان دومنجو. لقد كان تفوق الأوربيين عقلياً وتكنولوجياً هو السبب في انتصارهم على الشعوب الأخرى، وقد انتصرت اليابان على الصين وروسيا في أراضيها لتمثلها القيم الغربية في العقلانية والتفوق التكنولوجي.

ويدافع ياسبرز عن الاستعمار القديم علنا وينفي عنه تهمة القتل الجماعي والاستغلال وابتزاز ثروات الشعوب والقضاء على الشخصيات القومية لها، فقد كانت دوافعه نبيلة: الرغبة في الاستكشاف، والبحث عن الذهب، واعلاء كلمة الله؟ وكيف تُقاس العظمة بمقاييس الخير والشر! وقد قدّم الاستعمار خيراً كثيراً للشعوب، علّمها الحرية وربّاها وثقفها وانشأها على الأخذ بالعلم الحديث، وبدون انجلترا لما كانت الهند على ما هي عليه اليوم! أمّا القسوة التي استعملها الأوربيون فهي مشتركة لدى الجميع، والشرقيون أنفسهم ليسوا بالملائكة! ويثني ياسبرز على المبشّرين الذين كانوا يسبقون الشركات الاحتكارية وحملات الغزو ليمهدوا الأرض، وكانوا في بعض الأحيان يتلونها. فالمبشّر أمام الجندي أو صاحب الشركة أو معهما أو وراءهما.

وعندما شعرت هذه الشعوب بقومياتها بدأت بكراهية الأوربيين وكل ما هو غربي،

وأصبحت القومية في آسيا وأفريقيا اقوى منها في أوربا، ويرى ياسبرز ان الشعور بالقومية لدى هذه الشعوب نشأ من الاحساس بمركب النقص امام التفوق الذهني والتكنولوجي الأوربي بل أمام التفوق الخلقي والديني! وقد أضرّتها هذه القومية أكثر مما نفعتها لأنها لم تتكيّف معها وتصورتها على أنها مجموعة من الغرائز البدائية مع أنها في الغرب اقرب إلى الايديولوجية!

وبعد أن يبرر ياسبرز الاستعمار القديم وأسسه العنصرية والدينية والاقتصادية ويذكر نهايته وكأنه فقدان أوروبا لمستعمراتها وثرواتها وحقها المكتسب، يمهّد للاستعمار الجديد ويضع أسسه وأشكاله. فإذا كانت التكنولوجيا سبب التفوق في الاستعمار القديم فإن العقل الأوربي هو الطعم الذي يلقيه ياسبرز لايقاع الشعوب التي تحررت حديثا من الاستعمار الجديد. ويعني ياسبرز بالعقل التقبل السليم والرضا والمحبة والسلام حتى تستكين الشعوب ثم تُسلب منها أراضيها. حينئذ تقوم العقلية الأوروبية بتنظيمها ما دامت الانسانية واحدة! ويعتمد ياسبرز في ذلك على نظريات ماكس فيبر العنصري في تفوق العقلية الاوروبية وقدرتها على التنظير. ويطالب ياسبرز بتغيير مفهوم الاستعمار نفسياً من الاحتلال العسكري إلى الغزو الفكري واستغلال الثروات باسم التعاون والتنظيم العالمي.

ويحدد ياسبرز أشكال الاستعمار الجديد في طريقين ويطالب الشعوب المتحررة حديثا بأن تسلك فيهما. الأول تأكيد الذات والثاني التنظيم العالمي.

ويقصد ياسبرز بالمبدأ الأول أن تتحرر باقي الشعوب وأن تدافع عن نفسها ضد النظم الاشتراكية وأن ينتقل الصراع بين الشعوب المستعمَرة والدول المستعمرة إلى صراع بين النظم الاشتراكية والنظم الرأسمالية.

ويعني ياسبرز بالمبدأ الثاني استغلال الثروات عن طريق المنظمات العالمية والبنوك الدولية والمؤسسات والشركات الأمريكية في صورة خطط للتنمية (خطة مارشال، النقطة الرابعة... الخ) ولايحتاج ياسبرز إلى تكوين امبراطورية واحدة فقد انقضى عصر الامبراطوريات، ولايحتاج أيضاً إلى كنيسة شاملة لأنها لا سلطان لها على الشعوب وتكفيه لذلك المنظمات الدولية. كل ما يرجوه ياسبرز من الاستعمار هو التخلي عن شكله القديم حتى لايخسر كثيرا (فقدان امكانية الاستعمار الجديد. تحول الشعوب إلى الانظمة الاشتراكية) واستبداله بالعلاقات الاقتصادية، فلا يهم احتلال الأرض بقدر ما يهم استغلالها عن طريق التعاون الفني والتكنولوجي مع الشعوب المتحررة حديثا، واعادة السيطرة عليها من خلال البعثات الفنية والمعونات الاقتصادية تعبيرا عن النشاط الأوروبي وليس خدمة للشعوب البدائية! ويدعو ياسبرز إلى الاستعمار الجديد عن طريق الصناعة: استثمارات رؤوس الأموال، استغلال الثروات الطبيعية، استعمال الأيدي العاملة، ايجاد الأسواق لتصريف المنتجات. هذه هي «الأخلاق الاقتصادية الجديدة» التي دعا إليها ماكس فيبر من قبل والتي تبعه فيها ياسبرز، ويتم ذلك كله بدافع خلقي وديني لابدافع مادي محض كما يفعل ماركس! فإذا كانت السياسة في الاستعمار القديم مقدمة للاقتصاد (الاحتلال العسكري وسيلة لاستغلال الثروات) فإن الاستعمار الجديد يجعل الاقتصاد مقدمة للسياسة (السيطرة السياسية عن

طريق السيطرة الاقتصادية) وهو ما يُسمى باسم ــ استعمار الدولار. ويقلل ياسبرز من أهمية الشعوب المتحررة حديثا كما كان يُقال من قبل عن أهمية قناة السويس كشريان حيوي لانجلترا أو كأهمية بترول الشرق الأوسط لأوربا ويستبدل هذا كله بالتعاون بين الشعوب «المتخلفة» وأوربا.

تلك هي العلاقة الجديدة التي يتصورها ياسبرز بين الشعوب التي تحررت من الاستعمار والدول المستعمِرة: حرية الاتصال أي سيادة الاستعمار الجديد الممثّل في الغرب والمتستر وراء المساعدات الفنية والذي يعتبره ياسبرز نموذجاً يُحتذى به من حيث ارتفاع مستوى المعيشة والدخل القومي، عقد المعاهدات والاتفاقات الاقتصادية حتى يأخذ الاستعمار الجديد شكله القانوني. ولأن الشعوب البدائية مازالت أسيرة الماضي، فإن التبشير كدعوة للسلام ورفض لسفك الدماء هو استمرار للحضارة الغربية لدى هذه الشعوب الوثنية كما فعل الجزويت في الصين عندما أدخلوا إليها الحضارة الغربية وعرّفوا الغرب بحضارتها القديمة فوضعها فلاسفة الغرب في اعتبارهم (مالبرانش، ليبنتز، فولتير، هيجل) واعتبروها إحدى المراحل المتخلفة في تطور الانسانية! بالإضافة إلى عدم اعطاء أي تنازلات للشعوب المتحررة حديثا وإلاّ وقعت تحت الانظمة التسلطية وأنْ يتم ذلك باللين والرفق والطرق غير المباشرة التي يمارسها الاستعمار الجديد.

* * *

عرضنا في الصفحات السابقة لدفاع كارل ياسبرز عن النظم الرأسمالية وهنا سنعرض لهجومه على النظم الاشتراكية وعلى سياسة الحياد الايجابي وسنفند آراءه ونرد عليها ولو أنها لاتحتاج إلى ذلك لأنها تفند نفسها (*)

أولاً ــ الهجوم على النظم الاشتراكية:

يمكن أن يُقال أن فكر ياسبرز كله هجوم مقصود على النظم الاشتراكية إمّا بطريق مباشر يأخذ المواقف السياسية الصريحة المعادية للاشتراكية وإمّا بطريق غير مباشر بالمفاهيم التي تخدم هذا الغرض. ولايحاول ياسبرز اعطاء أي نقد علمي للايديولوجية الماركسية كما يفعل الماركسيون انفسهم فالايديولوجية العلمية لاتخشى من العلم بل يلقي التهم على عواهنها كما تفعل الصحافة اليمينية المتطرفة أو كما يفعل أنصاف المثقفين مثل: الجماعية ضد الفردية، التسلطية ضد الحرية، المادية ضد الروحية، الالحاد ضد الايمان، الكراهية ضد المحبة، العزلة ضد الاتصال، التعصب ضد التسامح، الحرب ضد السلام. . الخ. على أي حال يعتبر ياسبرز الأنظمة الاشتراكية «المرض العقلي والسياسي الذي يهدد الانسانية في العالم الحر» ويلقي عليها تهمًا ثلاث: الجماعية ضد الفردية، التبعية ضد الاستقلال، والحرب ضد السلام مع رفض تصورها للتعايش السلمي.

(١) الجماعية والفردية:

يطلق ياسبرز على الأنظمة الاشتراكية اسم الانظمة الشمولية Totalitaire ويقصد بها الأنظمة التي تعطي الأولوية للجماعة على الفرد وللفكرة الجماعية على الرأي الشخصي، أو إنْ

* الكاتب ــ السنة التاسعة، أغسطس ١٩٦٩ العدد ١٠١.

شتنا تلك النظم التي تعطي الأولوية للمادة على الانسان، ويعتبر الخطر الذري كالخطر الماركسي، الأول يقضي على الحياة والثاني ـ على ما يزعم ـ يقضي على الحياة الفردية إلى آخر ما تقوله مصلحة الاستعلامات الامريكية وما تلقنه النظم الرأسمالية للأطفال وفي أجهزة الاعلام، عندما تجعل الشرير بلون أحمر والماركسي مَنْ لاينظف أسنانه بعد النوم!! ولايفرّق ياسبرز بين الحرية والاستغلال فالنظم الاشتراكية تعطي الأولوية لمصلحة الجماعة على مصالح الافراد وللرأي الجماعي على وجهة النظر الفردي وتؤمن بالالتزام الجماعي لا بالتمرد الشخصي حتى تمنع استغلال فرد لفرد آخر. يوحّد ياسبرز بين الحقيقة والحرية، فما دامت النظم الغربية قائمة على الحرية فهي بالتالي قائمة على الحقيقة. ويسمح ياسبرز لنفسه بتزييف الحقائق في سبيل الحرية أي من أجل حقيقته فيتصور المانيا الغربية مهد الحرية والديمقراطية مع أنهما هناك مجرد زيف. فالحرية هي حرية رأس المال الأمريكي في الاستثمار والاستغلال وتبعية ألمانيا في سياستها الداخلية والخارجية لأمريكا التي تأمر فتطاع كما حدث في تسليم شحنة الاسلحة الامريكية لاسرائيل عن طريق المانيا منذ خمسة أعوام، والديمقراطية هناك من صنع أصحاب رؤوس الأموال والشركات الحربية.

وتصور ياسبرز للديمقراطية تصور غربي محض دون ان يميز بين الديمقراطية التي تنشأ عن حرية حقيقية تدل على اختيار الأفراد والتي تنشأ عن حرية زائفة نتيجة لسيادة رأس المال واتحاد اصحاب المصالح الكبيرة، كما يتضح ذلك في انتخابات مجلس الشيوخ الأمريكي.

ويعترف ياسبرز بمساوىء الديمقراطية الغربية: اجراء الانتخابات لمصلحة طبقة أو فئة معينة، عدم حرية الانتخابات لتدخل اصحاب المصالح الممثلة في الأحزاب أو في الفئات، الدعاية المضللة، اختيار الأحزاب أو الدولة لبعض المرشحين واسقاط الآخرين، بيروقراطية الأحزاب، استحالة اصدار الأغلبية لحكم سياسي سليم، اعتماد الأغلبية على الجمهور دون وعي سياسي كاف منه، ومع ذلك يؤثر ياسبرز الديمقراطية الغربية لأنها في حقيقتها ارستقراطية رأس المال ويحاول اعطاءها أساسا دينيا من التوراة مع أن التوراة لاتعترف إلّا بالتيوقراطية كما بين سبينوزا ذلك[٤].

والحرية عند ياسبرز فكرة متعالية أي أنه يسلبها أهم خصائصها وهو الالتزام بموقف تحرري ويجعلها حرية مجردة، ويطالب البلاد الاشتراكية بالتخلي عن الالتزام والمطالبة بالحرية المتعالية التي توصل إلى المطلق.

وتبدو سيادة الفكرة الواحدة عند ياسبرز في النظم الاشتراكية في عدم وجود الأحزاب وتبنيها لنظام الحزب الواحد، وكان يكفيه تحليل الأوضاع الحزبية في العالم الرأسمالي ليعرف أن الاحزاب هناك اتفاق بين ذوي المصالح الكبيرة وأنها على الرغم من تنوعها تخضع لنظام واحد وهو النظام

---

(٤) أنظر مقالنا عن «رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا» في هذا الكتاب.

لراسمالي لان الذي يحدد النوع الحزبي هو الايديولوجية، فلا فرق بين سياسة الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري في الولايات المتحدة الامريكية بالنسبة للحرب الفيتنامية، ولافرق بين حزب العمال وحزب المحافظين في بريطانيا بالنسبة للحكم العنصري في روديسيا أو في جنوب افريقيا أو في المؤامرات على الجنوب العربي، ولافرق بين الحزب الديمقراطي المسيحي والحزب الاشتراكي الديمقراطي في المانيا الغربية بالنسبة لألمانيا الشرقية أو بالنسبة لتأييد اسرائيل. فالتنوع الحزبي في النظم الرأسمالية ما هو إلاّ مظهر يخفي وراءه وحدة المصلحة والاتفاق في الهدف على عكس ما يحدث في النظم الاشتراكية القائمة على الحزب الواحد إذا ما صحبتها الديمقراطية وحرية الرأي في التطبيق الاشتراكي وهذه من أبرز المشاكل في التفكير الاشتراكي المعاصر أعني الصلة بين الاشتراكية والديمقراطية. وقد اختارت النظم السياسية في العالم الثالث نظام الحزب الواحد لأنه هو النظام الوحيد الملائم لفترة التحول من الاقطاع إلى الاشتراكية وهو الوحيد الذي يستطيع أن يجند طبقات الشعب العاملة تحت قيادة الطلائع الثورية ويخطو بها نحو الحل الاشتراكي.

وينتقد ياسبرز عدم وجود حق الاضراب في النظم الاشتراكية. ولكن إذا كان العمال والفلاحون الذين يمثلون طبقات الشعب العاملة هم اصحاب السلطة ففيم الاضراب؟ عليهم أن يأمروا ممثليهم فيطاعوا. يكون هناك حق الاضراب إذا كان العمال في جانب والسلطة في جانب آخر كما هو الحال في النظم الرأسمالية التي تعطي حق الاضراب بالفعل ثم تقضي عليه بالقوة أو بالاستجابة إلى بعض مطالب العمال تهدئة للمشاعر دون أن تمس زيادة الاجور دخول رؤوس اصحاب الأموال، أي أنها تسلب باليسرى ما تعطيه باليمنى. وكثيرا ما اضطهد رؤساء النقابات وقمعت اضرابات العمال عنوة، وفي نفس الوقت ينقد ياسبرز سيطرة الطبقة العاملة على نظام الحكم في البلاد الاشتراكية وسيادة البروليتاريا ولكن ما دامت الطبقة العاملة هي التي تكوّن أغلبية الشعب فلها الحق في السيادة ويكون الحكم في صالحها. أمّا سيادة طبقات الأقلية المتميزة في المجتمع الرأسمالي فهي السيادة التي تدل على القهر وعلى خدمة الاغلبية للأقلية المسيطرة.

وينقد ياسبرز غياب المعارضة في النظم الاشتراكية وإنْ نشأت فهي شخصية سرعان ما تصفى بابعاد الأشخاص، وهذا تصور ذعائي محض فالمعارضة داخل الحزب ولجانه موجودة، وإنْ وقع احد القادة في عبادة الشخص La culte de la personne أو إذا انفرد بأخذ القرارات دون استشارة لجان الحزب فسرعان ما تفرض عليه القيادة الجماعية الالتزام بقراراتها. أمّا المعارضة داخل الأحزاب الرأسمالية فهي صورية محضة لاتفاق المعارِض والمعارَض على نفس الهدف وهو الاستغلال وإنْ اختلفت الوسائل. وفي نفس الوقت ينقد ياسبرز الخلافات المذهبية داخل الحزب فهناك العقائديون والتراجعيون والمنحرفون والمتطرفون.. الخ وهذا الخلط نفسه دليل على الحوار الفكري الداخلي في أيديولوجية أبعد ما تكون عن الجمود.

ويعيب ياسبرز على النظم الاشتراكية اتحاد الدولة مع الشعب وغياب أية مسافة بينهما تسمح بالتعبير عن الرأي وهذا النقد مستمد من صورة المجتمع ا لرأسمالي الذي يكون فيه الشعب في جانب

والحكومة في جانب آخر، فضلا عن أن حرية الرأي لاتتعارض مع البحث العلمي المضبوط ومع الايديولوجية العلمية. لاتوجد هذه المسافة بين الدولة والشعب في النظم الاشتراكية لأن الحكم فيها هو حكم الشعب.

ويعيب ياسبرز على النظم الاشتراكية عزل شعوبها عن العالم الخارجي ويستعمل تعبير تشرشل (دول ما وراء الستار الحديدي) وينادي بفلسفة الاتصال التي تسمح للدول الغربية بالتجسس على النظم الاشتراكية وبالتدخل والسيطرة على الدول النامية باسم التعاون والتقارب والحوار.

وأخيرا ، يأخذ ياسبرز على النظم الاشتراكية تحويل الحياة إلى وظيفة ووضع كل انسان في مكانه دون السماح له بالتغيير والتبديل وهو نقد من عقلية غربية قد يصبح فيها قاطع الطريق رجل بوليس، واللص أمينا للمخازن، والمليونير مؤسسا لحزب أو رئيسا لجمهورية. ولاضرر في أن يبقى الرجل المناسب في المكان المناسب وأن يظل كل فرد في الدولة في المكان الذي تسمح له قدراته بشغله. وجعل الحياة مرادفة للعمل ينطبق على كل الدول المتقدمة سواء الاشتراكية أو الرأسمالية التي تقدّس الانتاج وتعمل على زيادته، بل إن حياة الانسان في النظام الرأسمالي لم تعد وظيفة بل إن الانسان نفسه أصبح مرادفا للآلة خاصة وان نتيجة عمله لاتعود عليه بل على صاحب رأس المال ولاتنفع في ذلك كل مايُعطى له من وسائل التسكين والتعويض والترفيه وقوانين العمل والحماية النقابية.

ويعطي ياسبرز مقارنة بين النظم الجماعية والنظم الفردية كما تفعل الصحافة اليومية التي تخاطب عامة الناس أو كما تفعل الكتب المدرسية في المراحل الأولى. يرى ياسبرز أن قوة النظام الاشتراكي تتمثل في وحدة القيادة وقوة العالم الحر تتمثل في الحرية. ولم يعد هذا التصور صحيحا لأن وحدة القيادة في النظام الاشتراكي (موسكو، بكين، بلجراد، ! هافانا. . الخ) لم تعد قائمة بل إن لجان الحزب في الاقاليم لها من السلطة ما تستطيع به اصدار القرارات وايجاد الحلول المحلية لحل مشاكل الجماهير دون الرجوع إلى اللجنة المركزية للحزب. أمّا الحرية في النظم الرأسمالية فهي حرية مظهرية تكمن وراءها سيادة الدولة الكبيرة الممثلة في رؤوس الأموال داخل الدولة نفسها (شركات السلاح في أمريكا) أو في خارجها (رؤوس الأموال الامريكية في دول أوربا الغربية). ويرى ياسبرز أيضاً أن النظام الاشتراكي قوي في الخارج ، ضعيف في الداخل، وأن النظام الرأسمالي قوي في الداخل ، ضعيف في الخارج ، ولم يعد هذا التصور صحيحا أيضاً لأن من مشاكل التفكير الاشتراكي المعاصر الديمقراطية في التطبيق الاشتراكي، وإن التزام أفراد الشعب ووعيهم بالاشتراكية وتنظيمهم في حزب طليعي كفيل بأن يحمي الدولة من الداخل ضد تلاعب أحد منهم بمصالحه أو ضد العدوان الخارجي، وإن محاكم الشعب في كوبا مثلا لتدل على محافظة الشعب على مصالحه بنفسه وإن جيش التحرير في فيتنام يقوم في نفس الوقت بمهمة تحرير الارض وبالادارة المدنية للشعب حتى قبل أن تتحول إى جهاز

للدولة. ولم تعد النظم الرأسمالية أيضا قوية في الداخل، وآخر دليل على ذلك ثورات الشباب في العالم ضد الرأسمالية والاحتكار والاستغلال والحروب. بل إنه ليس غريبا أن يُقال إن المجتمعات الرأسمالية مهددة الآن بالانهيار والتآكل من الداخل خاصة وأنها لاتستطيع الدفاع عن نفسها من الخارج وأنها لاتستطيع دائما الاعتماد على جيوشها في حل المشاكل.

ويتصور ياسبرز أن العالم الاشتراكي يتميز بوحدة الفكر أمّا العالم الغربي فإنه يتميز بتنوع الفكر، وهو تصور بسيط سطحي لأن وحدة الفكر في العالم الاشتراكي تواكبها تنوع التطبيقات حسب ظروف كل بيئة، ولاينقد ياسبرز إلّا الماركسية التقليدية الجامدة التي تروّج لها صحف الغرب وأجهزة أعلامه. وتنوع الفكر في الغرب تنوع ظاهر يقوم في الحقيقة على وحدة باطنية تُعرَف باسم المادية الأوروبية مهما اختلفت مظاهرها وأشكالها وتعويضاتها في الأخلاق والدين.

وأخيرا، يتصور ياسبرز أن غياب الايديولوجية في العالم الحر أفضل من وجود ايديولوجية واضحة المعالم وعلمية كما هو الحال في النظم الإشتراكية! ولكن كيف يتم التخطيط أو التنمية دون أساس نظري؟ إن الانسان في العصر الحديث حيوان ايديولوجي لأن الايديولوجية هي دين العصر ولاغنى لانسان عنها. وللعالم الحر ايديولوجية وصفها بنيامين فرانكلين وغيره من دعاة الرأسمالية الغربية وفي كثير من الأحيان تكون ايديولوجية ضمنية تقوم على تبرير الاستغلال.

ويعيب ياسبرز على الايديولوجية الماركسية أنها تجعل دوافع العمل دوافع مادية محضة وتغفل الدوافع الدينية والروحية والخلقية وهو الاتهام المشهور الذي تروّج له كتب الدرجة العاشرة، والحقيقة أن لفظ الروح في التفكير الغربي لايعني الكثير بل يعني مجرد تعويض عن الشعور المادي الطبيعي الذي يسيطر على الشعور الأوروبي كله وتأتي النزعات الروحية في الفلسفات المثالية وفي العقائد الكنيسية لتغطية هذا الشعور المادي الأساسي. وقد يكون حكم المثالي على العالم بأنه مثال حكما ماديا مقلوباً لأنه قال أولاً هذا العالم ليس بمادة إذنْ فهو مثال. يتصور الروح خارج الطبيعة ولكنها تعبر عن المصلحة والاتفاق في الهدف على عكس ما يحدث في النظم الاشتراكية حيث أنها تتصور الروح حالّة في الطبيعة. وقد يكون حكم المادي على العالم بأنه مادة حكما مثاليا مقلوبا لأنه قال أولا هذا العالم ليس روحا إذنْ فهو مادة أي أن حكمه حكم مثالي أولاً ثم مادي ثانيا وتظهر «روحية» الفلسفات المادية في فاعليتها وتأثيرها على الواقع وقدرتها على تأسيس الثورات. وتظهر «مادية» الفلسفات المثالية والعقائد في عجزها وانفصالها عن الواقع وتبريرها لكل ما هو كائن باسم ما ينبغي أن يكون. يرفض ياسبرز الايديولوجية الماركسية لأنهاتقوم على العلم والعلم في رأيه ليس هو السبيل لخلاص البشرية.

ويعطي ياسبرز مثلا للنظم الجماعية علاقة الاتحاد السوفييتي بدول اوربا الشرقية ويعتبر أن دول أوربا الشرقية تدخل في نظام جماعي له قيادة مركزية خارجة عنها مع أن تطور القيادات داخل النظم الاشتراكية يعطي لكل دولة الحق في اتباع السياسة التي ترسي عليها مصالحها أولا ولاتشترك الأحزاب الاشتراكية لدول أوربا الشرقية في نفس الرأي، وقد تبدو التبعية أكثر ما تبدو

في علاقة حكومات معظم دول أمريكا اللاتينية بالسياسة الامريكية وإن من عوامل تفكك حلف الاطلنطي في الأونة الأخيرة رغبة الدول المشتركة في رفض الوصاية الامريكية على الحلف ولايذكر ياسبرز السخط العام على السياسية الامريكية في أمريكا اللاتينية وفي آسيا وافريقيا بل وفي أوروبا نفسها رفضا من شعوب العالم لسياسة الوصاية والتبعية.

(٢) التعايش السلمي:

ويظهر ياسبرز عداءه للاشتراكية صراحة برفضه مفهوم التعايش السلمي لأنه يودّ الصراع بين النظم الاشتراكية والنظم الرأسمالية قائما حتى لاتحتضر النظم الرأسمالية بعد انعزال شعوبها عنها وبعد استقطاب النظم الاشتراكية لمعظم شعوب العالم. ولايرفض ياسبرز التعايش السلمي صراحة من حيث أنه دعوة للعالم الحر للتخلي عن نزعته العدوانية ورغبته في السيطرة على دول العالم الثالث، بل يرفضه بطريق غير مباشرة ويرى فيه ستارا تخفي وراءه النظم الاشتراكية رغبتها في السيطرة على العالم! يرى ياسبرز في التعايش السلمي انهيارا للنظم الرأسمالية القائمة على الصراع والتي تبلغ أعلى مراحلها في الاستعمار، ويريد الابقاء على علاقات القوة بين النظامين ما دامت أمريكا تمثل الطرف الأقوى في نظره أو القائمة على علاقات التبعية كما هو الحال في علاقة أمريكا بدول أمريكا اللاتينية، أو على مناطق النفوذ كما يحاول الاستعمار الآن مع دول العالم الثالث. ويدين ياسبرز سياسة التخفيف من حدة التوتر بين الدولتين الكبيرتين ويطالب العالم الحر بتحرير البلاد الاشتراكية من نظمها الجماعية! ويظن ياسبرز أن البلاد الاشتراكية قد قدّمت هذا المفهوم ــ التعايش السلمي ــ لأنها اضعف من البلاد الرأسمالية ولاتستطيع استعمال القوة وتريد نشر نظامها بالوسائل السلمية عن طريق المساعدات الفنية أو على أكثر تقدير بمساعدة حركات التحرر في العالم. وهنا يسقط ياسبرز من ذهنه صورة الاستعمار الجديد وما تفعله أمريكا مع حليفاتها تركيا وايران واليونان. . الخ. لذلك يجعل ياسبرز الاتحاد السوفييتي مسؤولا عن حرب كوريا وحرب الهند الصينية وكأنه هو الذي قام بالعدوان الخارجي على الشعب الكوري والشعب الفيتنامي ويفسّر ياسبرز التعايش السلمي على أنه نشر الايديولوجية الماركسية بالطرق السلمية عن طريق الأحزاب الشيوعية في أوروبا وقلب انظمة الحكم فيها وبث روح الكراهية للغرب، واثارة الاضطرابات بحجة الثورة على الفقر أي أن ياسبرز يضع ما يحدث في الدول الغربية من ثورات للشباب وكراهية الشعب للحكام يضع كل ذلك على حساب النظم الاشتراكية وكأنها العامل الوحيد الذي يفسر به كل ما يحدث للغرب من مآسي ويدّعي ياسبرز أنه يدافع عن الدول النامية التي يجب ألّا تتحول من الاقطاع إلى الاشتراكية دون أن تعرف مآثر الحرية الغربية، ذلك النتاج الأوربي المحض الذي ورثته عن اليونان والرومان. لم يعد معنى التحرر عند ياسبرز هو التخلص من الاستعمار الغربي بل عدم تبني النظم الاشتراكية الجماعية ومن ثم تكون أمريكا ــ على حد قوله ــ هي رائدة التحرر في العالم. لذلك يثني ياسبرز على الاعتداء الأمريكي على كوريا لأنه علّم الأمريكيين كيف يخوضون حرباً خارج حدودهم مما زادهم خبرة وعلما كما حدث في فيتنام بعد ذلك عندما اصبحت أرضا للتجارب على الأسلحة الكيماوية وعلى آخر تطورات الاسلحة

التقليدية. ونظراً لفقد أمريكا كثيرا من الرجال في حروبها يصحها ياسبرز بتخفيف الخسائر بالاعتماد على الوسائل العلمية الحديثة!

ثانياً ـ معارضة تقدم البلاد النامية ورفض الحياد الايجابي:

يرى ياسبرز أن الدول النامية غير قادرة على تمثل التكنولوجيا الغربية أو على اكثر تقدير مازال الشوط أمامها طويلا لأنه يصعب عليها ذلك بل يستحيل نظراً لتعارض العقلية المتخلفة الدينية الأسطورية مع العقلية العلمية النظرية المتقدمة، وهو بذلك يريد أن تبقى الدول «المتخلفة» ـ على حد قوله ـ في تخلفها مع أن هذه الدول بعينها قد عرفت في تاريخها الطويل العقلية العلمية المنظّرة التي يجعلها ياسبرز وماكس فيبر من خصائص العقلية الآرية ومن فضائل الغرب ومآثره، ويكفي أن نذكر العقلية الرياضية في الهند وفي مصر القديمة وعند العرب، ويحذّر ياسبرز شعوب العالم الثالث من العقلانية الغربية ومن التكنولوجيا الغربية لأنها نتاج المادية الأوروبية فالتكنولوجيا ـ في رأيه ـ تمثل خطرا داهما على التراث الروحي والخلقي للبلاد النامية، ومن ثم يحكم ياسبرز على شعوب العالم الثالث بالتخلف الدائم ويحرّم عليها الأخذ بالعلم وتحكيم العقل تحت ستار الدعوة إلى الأصالة، والابقاء على الذات، والمحافظة على الشخصية القومية. ويتساءل ياسبرز: هل تريد البلاد النامية الوقوع في الفقر الروحي الذي وقعت فيه أوربا الآن؟ هل تريد دمار الانسانية كما تريد أوربا الآن بتهديدها بالخطر الذري؟ ولايتساءل ياسبرز: هل حُكِم على البلاد النامية بالتخلف الأبدي؟ هل حُكِم عليها أن تظل الدول الغربية مسيطرة عليها وعلى ثرواتها؟ لقد رفضت أوروبا تراثها القديم وتخلّت عن عقلية العصر الوسيط عندما أرادت قيام نهضة. ويريد ياسبرز اعطاء البلاد النامية ما تخلّت عنه أوروبا منذ خمسة قرون. لقد فقدت الصين ـ في رأيه ـ حضارتها الخلقية والدينية العريقة وهي التي انجبت كنفوشيوس ولاوتسي، ثم تركتها إلى المادية الغربية! فيالها من خسارة! وهكذا ينكر ياسبرز على الصين ثورتها الاشتراكية الكبرى ولايذكر كيف استطاعت في خطتين خمسيتين اللحاق بالدول المتقدمة، ويسلبها ايديولوجيتها وتخطيطها وتطبيقها الاشتراكي ويجعل منها مقلدة للغرب في وسائله العلمية والتكنولوجية. يرى ياسبرز أن البلاد النامية التي أخذت بالعقلانية الغربية وتأقلمت معها وقت استعمارها مثل الهند ـ ليست قادرة على تأصيل هذه العقلانية في السياسة أو في العلم نظراً لتراثها الديني الخلقي الطويل. وهكذا يستمر ياسبرز في النظرية العنصرية القديمة التي خلّفها لنا القرن التاسع عشر عند رينان وليون جوتييه والتي رددها ماكس فيبر أخيرا بأن العقلية الشرقية عقلية أسطورية لاتقوى على التنظير كما هو الحال في العقلية الغربية، وتاريخ الهند القديم وتراثها الرياضي والمنطقي يدحض هذه النظرية، وقد جعلت نهضة الهند المعاصرة من الهند من أوائل البلاد النامية في حركة التصنيع.

أمّا حركات التأميم التي تكوّن جزءا جوهرياً من ايديولوجيات الدول النامية والتي استطاعت أن تحرر بالفعل شعوب العالم الثالث من بقايا الاستعمار العسكري ومناطق النفوذ وأشكال الاستعمار الجديد في مصر والجزائر واندونيسيا فإن ياسبرز يقف منها موقف المعارضة ويدينها لانها

تقضي على معاهدات التعاون بين الغرب والبلاد المتخلفة وهو يعلم أن هذه المعاهدات ما هي إلّا شكل من أشكال الاستعمار الجديد ويدافع ياسبرز عن شركات البترول ويذكر أهمية المناطق الغنية به للغرب، ويرى أن الغرب هو الوحيد القادر على استغلالها وينكر على الدول النامية قدراتها الفنية وامكانية استغلال ثرواتها بالقوى العاملة الوطنية. ولايذكر ياسبرز كيف استطاعت مصر بعد تأميم شركة قناة السويس ادارة القناة وتوسيعها وزيادة دخلها بكفاءة شهد لها الغربيون أنفسهم. ويطالب ياسبرز بالملكية الجماعية للغرب لبترول الشرق الأوسط ولايقصد إلّا البترول العربي ما دام البترول الايراني مضمونا في أيدي الشركات الاجنبية واستبعاد تأميمه في الوقت الحالي أي أنه يطالب بالسلب الجماعي وبتقسيم الغنيمة بالتساوي لأنه يستحيل على شعوب المنطقة ان تقاوم الدول الغربية كلها مجتمعة وعلى رأسها أمريكا. ويطالب ياسبرز بأن تمر أنابيب البترول تحت حماية الغرب لها وللمنشآت البترولية وذلك بالاستعانة برأس المال الأجنبي وبالايدي العاملة الوطنية لارضاء شعوب المنطقة وبذلك لايصبح بترول الصحراء الجزائرية ملكا لفرنسا بل ملكا للغرب كله. وقد كذبت نبوءة ياسبرز لأن بترول الجزائر أصبح للجزائر المستقلة.

فإذا ما انتقد ياسبرز بعض مظاهر البذخ والترف لدى حكام البلاد النامية فإنه لايفعل ذلك لمصلحة شعوبها بل إن الغرب هو الأحق بها، فهو الذي يستثمر رؤوس الأموال، ويستغل الثروات، ويقدم العون الفني. وعندما يطالب ياسبرز بالتعامل مباشرة مع شعوب البلاد النامية بصرف النظر عن حكوماتها فإن ذلك لايعني ايمانا منه بهذه الشعوب بل حرصا على دوام الاستغلال وربط الغرب بما هو أكثر دواما واستقرارا.

ويعتبر ياسبرز اسرائيل نموذجاً للبلاد النامية ويغفل عن عنصريتها ونازيتها الجديدة وعن تبعيتها للاستعمار العالمي وعن فقدها مقومات الدولة خاصة فيما يتعلق بثبات الدخل القومي وميزان المدفوعات واعتمادها على المعونات الخارجية، ينادي ياسبرز بتسليح جيشها الصغير حتى تستطيع ان تبقى! ولايذكر ياسبرز كيف أصبحت قلعة للعدوان وترسانة للاسلحة الامريكية في المنطقة. ويقارن بين موقفها وموقف ألمانيا الغربية ويرى أن كلا منهما في خطر من الناحية الجغرافية والسياسية. فالبلاد الاشتراكية تريد القضاء على المانيا الغربية والبلاد العربية تريد القضاء على اسرائيل! وينسى ياسبرز الحربين العالميتين اللتين نشبتا نتيجة للعدوان الالماني، وينسى الاعتداءات الثلاثة التي قامت بها اسرائيل على شعوب المنطقة. ويرى ياسبرز أن كليهما معجزة العصر الحديث من حيث التقدم الاقتصادي والأصل الحضاري العريق! ويترك ياسبرز وجه التشابه بينهما في العنصرية والنازية.

فإذا تحدث ياسبرز عن النهضة الصناعية في الصين فإنه يجعلها وسيلة للعدوان وكأن الصين هي التي ترسل طائرات التجسس والتي تعتدي على شعوب المنطقة، ويحذّر ياسبرز روسيا من خطر الصين ويجعل روسيا بلداً غربياً أبيض يجب أن يأخذ حذره من هذا المارد الأصفر. فالجنس السلافي في آخر الأمر جنس أبيض، أمّا الجنس الأصفر فهو من الأجناس الشرقية مع العرب والبربر!

الحياد الايجابي:

طبقاً للعقلية العنصرية التي تقسم العالم إلى أبيض وأسود، إلى حضري وهمجي، إلى آري وسامي يقسم ياسبرز العالم إلى قسمين ويعطي الأول للنظم الجماعية، والثاني للنظم الفردية وكفى. أمّا البلاد النامية التي أنكر عليها من قبل حقها في النمو والأخذ بأسباب العلم فإنه يضعها مع النظم الجماعية لأنها تصادقها وتعادي النظم الفردية أسوة بقول المسيح ــ مَنْ ليس معي فهو عدوي. لايتصور ياسبرز إذنْ إمكان قيام أية سياسة سوى التحيز للشرق أم للغرب وينكر امكان قيام سياسة الحياد وعدم الانحياز وهي سياسة معظم البلاد النامية ودول العالم الثالث.

لايذكر ياسبرز سياسة الحياد إلاّ في معرض الحديث عن الحياد الدائم الذي سلكته بعض الدول الغربية مثل الحياد السويسري تجاه المشاكل الدولية أو الحياد الأوروبي أمام الكتلتين الشرقية والغربية (مع مشاركة أوربا الغرب في نظامه) أو الحياد اليوغسلافي بين الاتحاد السوفييتي وأمريكا (مع مشاركتها الاتحاد السوفييتي في نفس الايديولوجية) ولايذكر الحياد الايجابي على أنه شكل من أشكال الحياد الذي تتبعه دول العالم الثالث والذي هو-وليد تجاربها وظروفها وتاريخها ونضالها من أجل التحرر واقامة السلام.

يرفض ياسبرز كل صور الحياد الأوربي: سويسرا، المانيا، أوربا الشرقية، لأن على هذه الدول الدخول في التحالف الغربي فلا يوجد حياد ــ في رأيه ــ بين روسيا وأمريكا لأن اوربا تشارك أمريكا في نظامها الحر على ما يُقال والذي نجح مكارثي في ارساء دعائمه، والحرب الذرية لاتفرق بين دول محايدة أومنحازةفالكل هالك مع الدول الكبيرة.

ويرفض ياسبرز كل صور الحياد الايجابي الذي تتبعه دول العالم الثالث وينكر اساسه الاقتصادي والسياسي والجغرافي والتاريخي ويفسره بأفكار أربع كلها كاذبة أو مشوهة.

١ ــ يرى ياسبرز أن الحياد الايجابي يقوم على فكرة الدفاع دون الاعتداء وهذا صحيح لأن دول العالم الثالث التي قاست من العدوان ومرّت بمرحلة كفاح طويل لاتعتدي على أحد ولكنها لاترضى بعدوان أحد عليها وعدوان الخامس من يونيو أكبر شاهد على ذلك. ولكن ياسبرز يرى أن الدول المحايدة تعتنق هذا المبدأ لانها تريد الاحتفاظ بقواها العسكرية لمعركة قادمة ولاتريد القاءها في المعركة الحالية. وهذا غير صحيح فالدول المحايدة لاتبغي العدوان بل لاتستطيعه لأنها دول صغيرة حديثة التحرر مشغولة بنموها الاقتصادي ولاتملك من القوى العسكرية ما تستطيع به أن تواجه القوتين العالميتين الكبيرتين. بل إن كل دول عدم الانحياز من أنصار نزع السلاح الشامل والتعايش السلمي وتعمل جميعها على اقرار السلام وعلى تصفية القواعد العسكرية الأجنبية التي تستخدمها الدول الغربية من أجل العدوان كما استخدمت قواعد تركيا وقبرص في العدوان الثلاثي على مصر، كما وافقت هذه الدول على جعل حوض البحر الأبيض المتوسط منطقة مجردة من الأسلحة النووية حسب الاقتراح السوفييتي سنة ١٩٦٣ واعلان كل القارة الافريقية منطقة غير ذرية. ويجعل ياسبرز الحياد الحقيقي هو أن تترك الدول المحايدة بناء قوتها العسكرية حتى تكون

قادرة على التضحية أي على تفضيل الفناء على الخضوع والاستسلام. يريد ياسبرز إذنْ ان تتخلى الدول المحايدة عن الدفاع عن نفسها إذا ما تعرضت للعدوان حتى يسهل على الدول الغربية وعلى رأسها امريكا السيطرة على الدول المحايدة واعتماد هذه عليها اقتصاديا وعسكريا والدخول في مناطق نفوذها وعقد الاحلاف معها. يحول ياسبرز الحياد الايجابي إلى حياد سلبي ويجعل من مصدر قوته ضعفا، وعلى هذا النحو تلحق فكرة الحياد بسياسة عدم العنف وتقوم على عقد المعاهدات والاتفاقات التي تضمن لها البقاء! يلغي ياسبرز من حسابه الأساس الاقتصادي والسياسي والتاريخي والجغرافي للحياد مع أنه هو الطريق الطبيعي للشعوب النامية التي تريد استثمار كل دخلها القومي في التنمية الاقتصادية لا في نفقات التسلح التقليدي أو النووي كما أنه الطريق الطبيعي لها بعد أن تحررت من الاستعمار الغربي واستقلت ورأت في الاشتراكية حلا لمشاكلها الاقتصادية وبالتالي تعاونت مع الدول الاشتراكية دون ان تفقد استقلالها وحريتها ودون أن تدخل في مناطق نفوذ جديدة أو في أحلاف. وهي بتاريخها تتبع تطورها الطبيعي وانتقالها من مرحلة الاقطاع إلى مرحلة الاشتر، ، تتبع ما تمليه عليها ظروفها ودرجة تحولها. وتقع معظم الدول المحايدة في آسيا وأفريقيا جغرافيا بين المعسكرين ولاتريد جعل مناطقها وشعوبها مسرحاً لحرب عالمية ثالثة فهي بموقعها الجغرافي محايدة. لقد نشأت سياسة عدم الانحياز لأن البلدان المتحررة كان يخامرها ارتياب عميق حيال الدول الغربية الكبرى بوصفها امبريالية واستعمارية، وكانت التقاليد المناهضة للاستعمار في النضال من أجل التحرر الوطني تقف في وجه الانتهاء إلى تكتل مع الغرب[٥]. الحياد إذن ظاهرة طبيعية حتمتها ظروف التطور للدول الناشئة ذات السيادة وليست ابتكارا من هذا السياسي أو ذاك وعلى حد قول نهرو «إن هذه السياسة تنبع على نحو طبيعي من الوضع المتكون في الهند، ومن ظروف العقلية الهندية تكوّن في سنوات كفاحنا من أجل الاستقلال، ومن الوضع القائم في العالم المعاصر. وإنه لمن الخطأ تماماً تسمية سياستنا سياسة نهرو فكل ما كنت أعمله إنما كان يهدف إلى ايجاد تعبير عن هذه السياسة وما كنت أنا خالقها»[٦].

٢ ــ يرى ياسبرز أن فكرة الحياد قد نشأت تاريخيا من شعور الدول الصغيرة بحدودها أمام الدول الكبيرة ففضلت الحياد محافظة منها على استقلالها كما فعلت سويسرا وبعض دول الحياد الأوربي ورغبة منها في الابقاء على حرية الأفراد في التفكير والتعبير والتعليم والتربية والايمان ولايذكر ياسبرز النشأة التاريخية لفكرة الحياد الايجابي ابتداء من مؤتمر باندونج سنة ١٩٥٥ عندما بدأته خمس دول، مصر والهند ويوغوسلافيا والصين واندونيسيا وهو على حد قول نهرو قد سجل نزول أكثر من نصف سكان الكرة الأرضية إلى الحلبة السياسية في الشؤون الدولية. ولايذكر ياسبرز كيف استطاعت سياسة الحياد الايجابي المحافظة على الشرق الاوسط من الوقوع في مناطق النفوذ الغربي ورفض مصر لحلف بغداد سنة ١٩٥٤ وكسر احتكار السلاح سنة ١٩٥٥ وتأميم قناة السويس سنة ١٩٥٦ ورفض مبدأ ايزنهاور سنة ١٩٥٧ ومحاولة الدول الغربية ابقاء المنطقة تحت

---

(٥) ابتنجر ميلكيان: الحياد والعصر الحاضر ــ ص ٩.

(٦) نفس المصدر ــ ص ١٧.

سيطرتها بانزال القوات الامريكية في لبنان والبريطانية في الأردن سنة ١٩٥٨. ولايذكر ياسبرز الحياد الافريقي كرد فعل على السيطرة الاستعمارية على افريقيا. فقد أدخلت فرنسا الجزائر وتونس والمغرب في حلف الاطلنطي سنة ١٩٤٩ وقامت الولايات المتحدة باقامة القواعد العسكرية في ليبيا والمغرب. وقد عجّلت أزمة السويس بنشوء الحياد فانهار حلف بغداد، وشبّت ثورة الجزائر، واستقلت بعض الدول الأفريقية معلنة انضمامها لسياسة عدم الانحياز. وقد حاولت الدول الغربية ايقاع الدول الأفريقية المحايدة تحت مناطق نفوذها بالتلويح بالسوق الأوروبية المشتركة ولكن نشأت منظمة الوحدة الأفريقية للمحافظة على الحياد الأفريقي وحل نزاع الحدود بين الدول الأفريقية بالطرق السلمية (الجزائر والمغرب، الصومال والحبشة) ثم حاول الاستعمار عن طريق المنظمات الاقليمية (الاتحاد الافريقي المدغشقري) استمرار السيطرة على إفريقيا ولكن الدول الافريقية التزمت بميثاق الوحدة الافريقية وساعدت في حركات التحرر الافريقي.

ولايذكر ياسبرز حياد دول شرق آسيا: سيلان ونيبال وبورما ولاوس وكمبوديا وتهديد الاستعمار لها بحلف شرق آسيا سنة ١٩٥٤. ويتهم حياد الهند بالغموض مع أنها سياسة واعية واضحة سار فيها حزب المؤتمر وساهمت في عقد اتفاقيات جنيف بشأن الهند الصينية سنة ١٩٥٤ وأدانت العدوان الثلاثي على مصر سنة ١٩٥٦ ورفضت مبدأ أيزنهاور-دلاس سنة ١٩٥٧ وحررت أراضيها من الاستعمار البرتغالي سنة ١٩٦١ ودعت للتعايش السلمي وأيدت دخول الصين في الأمم المتحدة وانتصرت لسياسة الحياد على الاتجاه الرجعي لحزب سفاتانترا، ووقفت أمام التهديد الامريكي بخفض المساعدات وخفضتها بالفعل سنة ١٩٦٢. وقد حاول الغرب بعد ذلك التشكيك في سياسة الحياد عند وقوع النزاع الهندي الصيني ونشط مكتب الاستعلامات الامريكي في جنوب شرق آسيا لاخراج سيلان وبورما وأندونيسيا من سياسة عدم الانحياز وانتهز فرصة النزاع الباكستاني-الهندي سنة ١٩٦٥ لدعوة الباكستان للالتجاء إلى الغرب، وأيّد الاستعمار منظمة ماشومي الرجعية في اندونيسيا التي كانت تعمل لاخراجها من سياسة عدم الانحياز، ولكن حافظت بورما على حيادها ووقفت لاوس أمام المحاولات الامريكية للقضاء على حيادها. كما قاومت كمبوديا سياسة العدوان الامريكي في شرق آسيا ودفع حكومة فيتنام الجنوبية بالتواطؤ مع تايلاند للاستيلاء على قطعة من أراضي كمبوديا. واستمرت سياسة عدم الانحياز وعقد مؤتمر بلجراد سنة ١٩٦١ والمؤتمر الثاني في القاهرة سنة ١٩٦٤ ومازالت تكوّن جزءا من السياسة الدولية وأصبحت الدول المحايدة حوالي ثلاثة أرباع المنظمة الدوليةوعنصرا هاما من عناصر اقرار السلام..

٣ ــ يرى ياسبرز أن الحياد يقوم على منفعة الدول المحايدة والرغبة في الأخذ دون العطاء وأي عيب في أن تأخذ الدول الصغيرة سياسة ترعى مصلحتها أولا التي تتلخص في قضية التنمية الاقتصادية، ثم إن الدول المحايدة لاتنتهز من كلا المعسكرين ــ على ما يقول ياسبرز ــ لأنها ترفض المساعدات المشروطة التي تقضي على استقلالها وتعيدها إلى مناطق النفوذ. كما أن الدول المحايدة لاتأخذ فقط من الدول المتقدمة بل تعطي الدول الأقل منها في النمو وتساعد حركات

التحرر وتمد الثوار الوطنيين بالسلاح. وقد أعلن الرئيس جمال عبد الناصر أن سياسة عدم الانحياز ليست مساومة تجارية أو مساومة بين الشرق والغرب على ما يقول ياسبرز، بل اتجاه يعمل في سبيل السلام العالمي القائم على العدالة، ويروّج ياسبرز لما تقوله صحف الغرب عن عدم الانحياز: التبعية، العقم، ضيق الأفق. الخ على أن هذه هي سمات الانحياز. لقد عرفت البلاد المنحازة أخيراً أن تحالفها مع القوى الغربية كان ضارا سياسيا واقتصاديا. وقد اضطر رئيس وزراء تركيا إلى الاعتراف في أبريل سنة ١٩٦٤ بخيبة أمله من تحالف تركيا مع الدول الامبريالية وقال لأحد مراسلي مجلة التايم الامريكية: «كنت مؤمنا بزعامة أمريكا.. أمّا الآن فإني أكفّر عن هذا الذنب.. إن تركيا ستجد لها المكان اللائق في العالم الجديد الذي سيبنى على أسس جديدة». وقد نادى أحد أعضاء الحزب الاشتراكي الياباني الذي حضر مؤتمر البلاد غير المنحازة بأنه سيعمل على تبني اليابان سياسة عدم الانحياز. وقد بدأ ذلك بالفعل في أمريكا اللاتينية عقب استفتاء شعوبها وموافقة نسبة أكبر من النصف على سياسة عدم الانحياز بالرغم من محاولات أمريكا لاحتواء هذه السياسة تحت زعامتها وهو ماعبّر عنه الفيلسوف الاسباني سالفادور دي مادارياجا بقوله إن انتهاج البلاد الآسيوية والافريقية لسياسة الحياد ممكن بفضل الولايات المتحدة الامريكية.

٤ ـ يرى ياسبرز أن الحياد هو نوع من المهارة السياسية لبعض الدول لتحاشي الصراع بين الشرق والغرب واتباعا لسياسة التوازن بين القوى كما تفعل يوغسلافيا دون الالتزام بأي من المعسكرين والاستفادة من كليهما معا ويكرر ما قاله فوستر دالاس عن لا أخلاقية الحياد. وهذا غير صحيح فالحياد سياسة دولية لاتعني التخلي عن المشاكل العالمية بل ايجاد حلول لها وهذا معنى الحياد الايجابي والفرق بينه وبين الحياد السلبي السويسري الذي يتسم بالعزلة والانغلاق على الذات. الحياد الايجابي سياسة دولية تؤمن بحق الشعوب في تقرير مصيرها ورفض الدخول في مناطق النفوذ أو الأحلاف، ورفض المساعدات المشروطة التي تحدّ من استقلال الدول المحايدة. ولايعني الحياد سياسة التوازن بين القوى ـ على ما يقول ياسبرز ـ فالدول المحايدة مناهضة للاستعمار العالمي الممثل في القوى الغربية وعلى رأسها أمريكا. ولايعني الحياد أيضاً عدم الالتزام لأن معظم الدول المحايدة تطبق النظام الاشتراكي وترفض سيطرة رأس المال وتعمل على سيطرة الدولة على وسائل الانتاج، وتؤكد الادارة الذاتية للمصانع واشتراك العمال في الارباح. وقد أعلن في برنامج حزب المؤتمر الشعبي في غانا أن عدم الانحياز هو سياسة ايجابية وذلك لأن هذه السياسة تسعى سعيا واعيا إلى تغيير طابع العلاقات الموروثة من الاستعمار. وهذه سياسة ايجابية ايضا لأن في وسع البلدان غير المنحازة ان تتقدم مجتمعة بمقترحاتها الخاصة من القضايا الدولية[7] ولايمنعها هذا من التحرر بالكفاح المسلح من بقايا الاستعمار وقواعده العسكرية. يدخل الحياد في قضايا العصر الأساسية وأولها مسألة التعايش السلمي، ويوفّر الظروف الملائمة لاتساع حركات التحرر الوطني عندما تصبح في مأمن من المنازعات الدولية والتهديد بالخطر الذري وذلك على حد قول أحد زعماء الحياد الآسيوي «إن سياسة عدم الانحياز هي التزام نشيط

(٧) المرجع السابق ـ ص ١٨.

بالقضية العظمى، قضية الاستقلال والسلام الدائم والعدالة الاجتماعية»[٨]. وقد ساهمت الدول المحايدة بالفعل في تخفيف حدة التوتر واقرار السلام كما حدث في أزمة الكاريبي والنزاع الهندي الصيني سنة ١٩٦٢.

إن أقصى ما يعطيه ياسبرز للدول المحايدة هو قيامها بمهمة التمثيل الدبلوماسي للدول الكبيرة إذا ما قطعت العلاقات بينها، وقيامها بدور الصليب الأحمر الدولي بين المتنازعين، أي أن ياسبرز يجعل الدول المحايدة في خدمة الدول الكبيرة عندما تنشب الحرب بينها!

هذه هي بعض مواقف ياسبرز التي تجعله ممثلا لصليبية العصر الحديث أعرضها كما هي دون رغبة في تجريح الأحياء أو الأموات ولكن حتى لاينخدع شبابنا المثقف بمفاهيمه البراقة وفلسفته الغاوية التي يروّج لها منذ أكثر من عشرين عاما كتابنا ومفكرونا كما يفعل دعاة الغرب.

---

(٨) نفس المصدر ــ ص ٣٧.

٤ ـ (التواطؤ النازي الامريكي عند الفيلسوف الراحل)*

لم يكن ياسبرز مدافعا عن النظم الرأسمالية فقط أو مهاجما النظم الاشتراكية فحسب أو رافضا للتعايش السلمي والحياد الايجابي وكفى، بل كان أكثر من ذلك في موقفه بالنسبة لالمانيا أثناء الحكم الهتلري وايثاره الصمت والتواطؤ مع النازية وفي موقفه بعد هزيمة المانيا ودعوته إلى ايثار الحرية على وحدة المانيا وادخاله المانيا في المعسكر الغربي تحت زعامة أمريكا. قد يكون موقفه الأول هو السبب في موقفه الثاني، وقد يكون موقفه الثاني تعويضا واحساسا بالذنب من موقفه الأول. على أية حال فإن لياسبرز موقفين: الأول التواطؤ النازي، والثاني التواطؤ الأمريكي.

أولاً ـ التواطؤ النازي:

يبدو هذا التواطؤ في موقف ياسبرز من ألمانيا قبل الحرب وموقفه بعد الهزيمة وقد أعلن كليهما بعد انتهاء الحرب ووقوع الهزيمة، فقد اعلن بعد الحرب أنه بريء من اعمال المانيا النازية وأصبح فجأة من أكبر المدافعين عن المانيا المهزومة، عن حريتها واستقلالها! كان موقفه أثناء الحكم النازي موقف الصمت المطلق فقد أخرجه الحزب الوطني الاشتراكي من الجامعة سنة ١٩٣٣ وخلعه من منصبه سنة ١٩٣٧ ومنعه من النشر ابتداء من سنة ١٩٣٨ وذلك لأن زوجته كانت يهودية الأصل لا لأنه أخذ موقفا معادياً للنازية وهي في أوجها وهو المفكر الداعي للحرية والرافض للنظم الشمولية. بل لقد توسّط له بعض أصدقائه من الحزب لدى السلطات الحاكمة فلم يصب بسوء، وكان ثمن ذلك الصمت! ويعترف ياسبرز بعد ذلك باثني عشر عاما بأنه كان «سلبيا مذنبا». وطوال فترة حكم الحزب الوطني الاشتراكي أمن له معاشه وظل يكتب حتى يحين الوقت المناسب للنشر أي أنه آثر العزلة والمسالمة والتعايش مع أن النضال لديه هو أخذ المواقف

---

* الكاتب، السنة التاسعة، سبتمبر سنة ١٩٦٩، العدد ١٠٢.

المحددة. ظل في صمته ينتظر غزو الحلفاء، وتحطيم ألمانيا وهزيمتها Finis Germaniae وظل يبني، تعويضا عن العجز، ألمانيا جديدة من مخيلته تقوم على اللغة والحضارة والتراث الروحي القديم مادام أصبح عاجزا عن تحقيق شيء في الموقف المحدد الذي وجد نفسه فيه أعني موقف النضال. وكان مثله الأعلى في ذلك الوقت السويسريين الألمان، سلالة العصر الوسيط، الذين ينعمون بالحرية العقلية دون معاناة لويلات الحروب.

ويعترف ياسبرز نفسه بهذا الموقف في سيرته الذاتية ويقرّ أنه ليس سياسيا، بل دفعته الظروف في بعض الأحيان إلى التعبير عن بعض الآراء الفلسفية في مواقف سياسية لأنه رجل فكر وليس رجل عمل، قد يكون السبب في ذلك ضعف صحته فقد كان مريضا بالقلب منذ الصغر أو عدم قيامه بالخدمة العسكرية وعدم احساسه بشرف المواطن أو نقصاً في صفة البطولة فيه كما يعترف هو بذلك ثم وجد تعويضا لذلك في عيشه مع «الفلاسفة الكبار»، أو احساسا منه بغربيته لا بقوميته أو لايمانه التقليدي الذي يجعل ملكوته خارج هذا العالم. مهما يكن من شيء أخذ ياسبرز موقف المتفرج من الأحداث السياسية ــ مع أن والده وخاله كانا سياسيين في أولدنبرج ووصلا إلى مناصب سياسية عالية ــ وكان الامبراطور والحكومة والحوادث السياسية كل ذلك موضوعات للسخرية لأن مهمته عقلية محضة! وعندما طار منطاد زبلن لاول مرة لم يشارك الشعب في فرحته لأنه كان يخشى من ويلات الحرب وكان يخشى ممن يقول «صوت الشعب صوت الله» Vox populi vox Dei كما كان يخشى من حركات الجماهير، وكان معروفا عنه أنه انهزامي في نادي الجامعة الذي تكوّن ابان الحرب العالمية الأولى لمناقشة الأحداث السياسية. لم يتعلم السياسة إلاّ من مناقشات الزملاء خاصة ماكس فيبر، ومنذ ذلك الحين عرف كيف يفكر في أحداثها ويتنبأ بهزيمة شعبه وبفقدان ألمانيا كثيرا من أراضيها. لم يتحدث في أعماله أو في محاضراته مطلقا عن السياسة أثناء الحـــرب لأنه على ما يصف نفسه لم يكن جنديا ولم تكن لديه القوة الكافية. آثر الانعزالية والتطهير والابتعاد عن الاخطار.

وبعد انتهاء الحرب بدأ بمهاجمة الحزب الوطني الاشتراكي بعد هزيمته واعتبره قطعا لكل اتصال مع الحضارة الغربية وقضاء على الحرية والشخصية الانسانية، ونظاما جماعيا شموليا كالانظمة الاشتراكية وشنّ حملة شعواء على النازية التي حكمت ألمانيا منذ سنة ١٩٣٣ وتحدث عن الموت الجماعي الذي دبّره هتلر للبشرية وعن أفران الغاز والغازات السامة والحرب الكيماوية . انقلب ياسبرز من الصمت المطلق قبل انتهاء الحرب إلى الحديث المستمر بعد الحرب وأصبح من أعداء النازية مع الجميع تقربا إلى الحلفاء حتى أصبح أصدق أصدقائهم وقد عبّر عن هجومه هذا عندما عاد إلى الجامعة من جديد في محاضرات القاها بها سنة ١٩٤٥ و ٤٦ ونشرها بعنوان «الذنب الألماني La Culpabilité allemande» بعد أن اطمئن إلى هزيمة ألمانيا وبعد الخطر النازي.

يفرّق ياسبرز بين أربعة مفاهيم من الذنب: الذنب الاجرامي، الذنب السياسي، الذنب

الخلقي، الذنب الميتافيزيقي. فالذنب الاجرامي هو ما يقترفه الانسان في حق القانون الوضعي ويترتب عليه العقاب، والذنب السياسي هو ما يقترفه الانسان في حق الدولة ويترتب عليه المسؤولية الجنائية، والذنب الخلقي هو ما يقترفه الانسان في حق الجار الذي أوحى المسيح بحبه ويوجب تأنيب الضمير والتوبة، والذنب الميتافيزيقي هو ما يقترفه الانسان في حق العالم كله أي في حق الله ويوجب تغيير النفس داخليا وتصفيتها أمام الله.

ويرمي ياسبرز من هذه التفرقة الرباعية إلى تحويل المسألة النازية من مشكلة سياسية إلى مشكلة خلقية ودينية، وتحويل وضع سياسي قائم إلى مشكلة فردية صرفة[1]، وبالتالي يكون الذنب الوحيد الممكن هو الذنب الخلقي للشعب الالماني الذي يتم فيه الاتهام من الداخل لا من الخارج كما هو الحال في الذنب السياسي والاجرامي حتى يبرء الشعب الالماني من الذنب السياسي وينفي عنه تهمة تأييده للحكم النازي ولايبقى أمام الشعب الالماني إلاّ التوبة عن الماضي وحب الآخرين من جديد والاتصال بهم! أمّا الذنب السياسي فيقع على عاتق بعض الأفراد وهم أعضاء الحزب النازي أو بوجه خاص قيادة الحزب النازي أو بوجه أخص هتلر وأعوانه الذين قدموا بالفعل إلى محاكمة نورمبرج الشهيرة. يقدمهم ياسبرز كبشا للفداء تبرئة للشعب الألماني كله!

لقد كان أمام الشعب الألماني عدة مواقف عليه أن يختار أحدها:

١ ــ الحياة تحت الأقنعة، وهي الحياة التي عاشها ياسبرز والتي لاتؤدي إلاّ إلى الذنب الخلقي ولاتتطلب إلاّ التوبة وتغيير النفس! ويحاول ياسبرز تبرير موقفه هذا بأنه يُسمَح لبعض الناس أن ينعزلوا كلية عن السياسة وأن يعيشوا خارجها مثل الرهبان والعلماء والفنانون، فإنْ انعزلوا عن السياسة حقا فإنهم لايشاركون في الذنب! يتصور ياسبرز مهمة المفكر والعالم والفنان في انعزاله عما يدور في واقعه من أحداث مع أن الكتّاب والعلماء والفنانين هم طليعة الشعب ومقياس كفاحه وحراس أمنه وسلامته.

٢ ــ خداع النفس أو الوقوع في الخطأ بتبني نظام الحكم النازي ثم اكتشاف عوراته بعد ذلك وهو حال الشعب الالماني كله، وبالتالي فهو ليس ذنبا بل خطأ لا اراديا غير مقصود يعد الشعب فيه بألاّ يعود إليه وبأن يكفر عن ماضيه بالتوبة! وبالتالي يبرىء ياسبرز كل الشعب الالماني الذي أعطى ثقته لقيادة الحزب النازي بالاقتراع العام وهو على وعي تام بـاهدافـه واعداده للحرب.

٣ ــ المساومة والموافقة المعنوية لتحقيق وحدة «الرايش» الألماني وللقضاء على البطالة أي أن ياسبرز يبرر تأييد الشعب الالماني للحكم النازي فلا ضرر أن يسعى الالمان إلى وحدة وطنهم وإلى مناصرة القضايا العمالية فقد نشأ الحزب الوطني الاشتراكي أولا على اكتاف حزب العمال الألماني القائم بالفعل والذي انضم هتلر إليه وحوّله إلى الحزب النازي.

---

(١) أنظر مقالنا الأول عن ياسبرز: «الرجعية والاستعمار، النفاق الفكري والتعويض الخلقي والديني» في هذا الكتاب.

٤ ــ ايهام النفسّ بالقضاء على النظام النازي بعد انتصار المانيا. وقد اختار فريق من الشعب الالماني بالفعل هذا الموقف وتعاونوا مع الحكم النازي ولكن الحكم النازي كان ينوي ايضا بعد انتصاره التخلص منهم، ويرفض ياسبرز هذا الموقف لأنه لم يؤدِّ إلى نتيجة عملية ولايحمد لهذا الفريق اعترافهم بخطأ سياستهم وبعدم ايمانهم بالنازية وان كانوا قد تعاونوا معها.

٥ ــ التفرقة بين المساهمة الايجابية والمساهمة السلبية، فإذا كانت المساهمة الايجابية ذنبا فإن المساهمة السلبية أي السكوت ليس ذنبا، والذنب السلبي يبرره العجز، وهكذا يبرر ياسبرز موقفه بأنه كان عاجزاً عن أن يفعل شيئاً، فالشهادة للشهادة انتحار، ويلجأ إلى تاريخ الفلسفة يجد حجة على ذلك ويجدها بالفعل عند أفلاطون الذي أوحى بالاختفاء أو بالموافقة ساعة المخاطر. يقول ياسبرز «عندما أخذوا اليهود لم ننزل إلى الشارع ولم نصرخ حتى يقضوا علينا، وفضلنا البقاء أحياء لسبب ضعيف مع أنه سبب عادل: لن يؤدي موتنا إلى شيء». وقد اعترف ياسبرز بهذا التواطؤ عندما يذكر اتهام مواطنيه له بقولهم:«إنْ لـم ينجح عملنا (في المقاومة) فإنه يكون على الأقل تأييدا معنويا لكل الشعب ورمزا يشهد على قوى الاضطهاد، هذه هي انتقادات أصدقائي لي رجالا ونساء سنة ١٩٣٣» ويرد عليهم ياسبرز بأنه في هذه اللحظة كان يكتشف العلو في أعماق نفسه!

٦ ــ الطاعة والتعايش حتى لايفقد الانسان وظيفته أو فرص نجاحه حتى ولو اضطر إلى الدخول في الحزب أو انضم الى مؤسسات الدولة. ولايدين ياسبرز هؤلاء لأن ذنبهم لايتعدّى الذنب الخلقي، ولايذكر مَنْ رفضوا الطاعة وقاموا بالعصيان، وحاولوا مرات عدة قلب نظام الحكم النازي واغتيال هتلر واستشهادهم في سبيل ذلك.

ينتهي ياسبرز إذنْ من تحليله لمسألة الذنب الألماني إلى مطالبة كل ألماني بتغيير نفسه داخليا، ومراجعة نفسه ومحاسبتها على ما قدّمت، أي أنه ينتهي إلى تبرئة الشعب الألماني كله من جرائم النازية، فالمسؤولية السياسية تجد حلا لها في الطهارة الداخلية، والمسؤولية الجنائية من السهل تبرئة الانسان نفسه منها، والذنب الخلقي يجد حلا له في الحياة الجديدة بعد التوبة، والذنب الميتافيزيقي لاينتج عنه شيئا لأنه احساس غامض أمام الكون وأمام الجنس البشري لايترتب عليه عقاب أو تغيير أو ادانة ولايشهده إلاّ الله.

إن أقصى ما يفعله ياسبرز هو اثبات الذنب الدبلوماسي وفصله عن العقاب واعطائه معنى الاستجواب «والوقوع تحت الاستجواب ليس معناه الذنب: وتحمل النتائج ليس معناه العقاب». وبالتالي تنحصر المسؤولية السياسية في مساهمة الشعب في دفع التعويضات دون ادانة الشعب ادانة سياسية وهو ما حدث بالفعل عندما دفعت ألمانيا التعويضات لاسرائيل التي لم يقع عليها أي اضطهاد أو تشريد.

ولكن أخطر ما في الأمر هو تبرئة الشعب الالماني كله والمطالبة بمعاقبة حفنة منه وهم أفراد الحزب أو لجنته العليا ، إذ تقع المسؤولية كلها على الأفراد لا على الجماعة ، إذْ لايمكن اتهام جماعة ما واثبات مسؤوليتها عن عمل جماعي كما لا يمكن

ايقاع عقاب إلّا على أفّراد معينين لا على جماعة. وحجته الظاهرة في ذلك هو أن بعض الأفراد قد عارضوا نظام الحكم النازي وكان مصيرهم التعذيب أو الطرد أو السجن أو الموت كما رفض البعض الآخر هذا الحكم عن طريق المقاومة السلبية أي بالهجرة إلى دول أخرى خاصة إلى الولايات المتحدة الامريكية مع أن ياسبرز يعتبر المقاومة شهادة للشهادة لايؤتى منها خير والهجرة في حقيقتها تخل عن المقاومة وايثار البعد عن المعركة. يريد ياسبرز تبرئة الشعب الالماني كله والقاء التبعة كلها على بعض الأفراد، هتلر وصحبته، تأييدا منه لمحاكمة نورمبرج الشهيرة مع أن هؤلاء الأفراد لم يقوموا باعمالهم من تلقاء أنفســهم بل باعتبارهم ممثلين للشعب وصلوا إلى الحكم بالاقتراع العام، فقد وصلت اصوات الالمان المؤيدة للحكم النازي سنة ١٩٣٣ سبعة عشر مليونا من الأصوات، وفي قسم نورمبرج الشهير قبل الحرب بشهور قليلة تمّت المبايعة العامة لهتلر وصحبه وكأنهم آلهة المانيا الجدد، ولم يكونوا أفراداً ــ كما يتصور ياسبرز ــ يعملون لحسابهم الخاص أو يجرون وراءهم شعوبهم رغما عنهم. لذلك يوافق ياسبرز على قول جاكسون احد قضاة نورمبرج «نريد ان نعلن بوضوح أننا لانقصد إدانة الشعب الألماني كله» يوافق ياسبرز على محاكمة هؤلاء الأفراد ــ وهم في الحقيقة ممثلو الشعب الألماني لجرائم معينة حددتها المحكمة العسكرية الدولية وصنفتها إلى جرائم ضد السلام وهي جرائم الحرب والاستعداد للعدوان «الطرد، سوء معاملة المدنيين، السلب، النهب، التخريب» وجرائم ضد الانسانية «القتل، الابادة.. الخ» مع أن هذه الأفعال كانت جزءا من السياسة العامة للدولة وليست أفعالاً خاصة يقوم بها أفراد معينيون بل كانت جزءا من ايديولوجية الدولة التي اعتنقتها الغالبية العظمى من الشعب. لم يكن تأييد ياسبرز لمحاكمة نورمبرج الشهيرة معارضة للنازية بل لتبرئة الالمان من الذنب والقائه على بعض الأفراد ككبش للفداء. ويردّ على حجج المعارضين لهذه المحاكمة بالصورة الآتية:

١ ــ يقول المعارضون: لقد عرفت الانسانية وهي في مهدها الحرب، وعرف المنتصر والمهزوم ولم يحدث مطلقا أن حاكم المنتصر المهزوم كما يحاكم الحلفاء المانيا الآن لأنه لو انتصر المهزوم لاصبح حاكم اليوم محكوما عليه. يجب معاملة المهزوم معاملة الشريف فهكذا تقتضي قوانين الحرب. ولكن ياسبرز يرد على ذلك بأن ألمانيا كانت المعتدية على جيرانها دون أي استفزاز من الخارج، مع أن الشعب الالماني كله وافق على ضم هذه الشعوب الناطقة بالالمانية في بروسيا والنمسا والسويد وموراڤيا وبوهيميا والالزاس واللورين والسار وهولندا.. الخ كما أراد ممراً بحريا على بحر الشمال «مضيق دانزج» ورفض السيطرة اليهودية على اقتصاديات المانيا، كل هذه دوافع سببت نشأة الحزب الوطني الاشتراكي لايذكرها ياسبرز ويكتفي بجعل ألمانيا دولة معتدية حتى يعوّض عن احساسه بالذنب ابّان الحكــم النازي فالصمت المطبق يتبعه الاتهام المطلق.

٢ ــ يرفض ياسبرز أن تكون المحاكمة عاراً وطنياً لأن الحلفاء هم الذين قاموا بتحرير ألمانيا ولايرى أية غرابة في أن يحاكم المنتصر الأجنبي الألماني المهزوم تقرباً للحلفاء على حساب بني وطنه، ويرفض الرأي القائل بأن محاكمة الألمان من اختصاص الالمان انفسهم، يجب أن تتم على يديهم وفيما بينهم، فالألمان هم أصحاب الحق وهم الذين قاسواويلات الحرب، ويرفض ياسبرز أيضاً الرأي

القائل باقامة محاكمة محايدة وتنصيب قضاة من دول لم تشارك في الحرب ويجعل المحاكمة من حق المنتصرين فالفضل يرجعه لهم في تحرير المانيا.

٣ ــ يرفض ياسبرز أن يتساءل أحد: كيف تكون هناك جريمة في نطاق السيادة؟ ما هي جريمة الحاكم إنْ كان قد وصل إلى الحكم بالاقتراع العام؟ ويبرر المحاكمة بأن الحاكم وإنْ كان قد استمد سلطته من الشعب فإنه قد خانها وعمل ضدها. ولكن هل الطريق هو محاكمة هذا الحاكم على أيدي الحلفاء أم الثورة ضده أيام وجوده في السلطة. إن الشعب هو الذي نصبه حاكما والشعب هو الكفيل باسترداد حقوقه وسحب ثقته. ولكن الشعب الألماني لم يثر على هتلر منذ وصوله إلى الحكم حتى اندلاع الحرب سنة ١٩٣٩ إلاّ مجرد مقاومات فردية من بعض الأحرار. لـمَ لم يقد ياسبرز ثورة ضد نظام الحكم النازي وقد كان من قادة الفكر حينذاك خاصة وقد شعر البعض بخطورة النازية منذ سنة ١٩٣٣ حين وصل هتلر إلى منصب المستشار، والبعض الآخر منذ سنة ١٩٣٤ عندما بدأ هتلر في نشر الأفكار النازية، وفريق ثالث منذ سنة ١٩٣٨ عندما بدأ الحملة ضد اليهودية وفريق رابع منذ سنة ١٩٤٢ عندما بدأ التنبؤ بالهزيمة، وفريق خامس منذ سنة ١٩٤٣ عندما كانت الهزيمة محتومة، وفريق سادس سنة ١٩٤٥ عندما أصبحت الهزيمة أمرا واقعاً؟

٤ ــ يرفض ياسبرز القول بأن الجريمة هي خرق للقانون ولم تكن هناك قوانين محاكمة نورمبرج وقتئذ؟ والقانون ليس له أثر رجعي، ويعلل ذلك بأن المحاكمة تتم طبقا لقانون الانسان وهو قانون طبيعي باسم الحرية والديموقراطية والغرب، ويعتبر محاكمة نورمبرج صورة لما يمكن أن تكون عليه حكومة دولية تمثل عصبة الأمم، ويراها شيئا جديدا ذات دوافع نبيلة إذْ تأخذ المحكمة على عاتقها الدفاع عن الانسانية، ولايعرف لياسبرز بعد ذلك بعشرين عاما أيّ تأييد لمحاكمة رسل لمجرمي الحرب في فيتنام مع أن العدوان فيها أوضح والاحتلال قائم ضد رغبة الشعب وحقه في تقرير المصير.

٥ ــ يرفض ياسبرز القول بأن قوة المنتصر لاتكون قانونا وأن التعويضات إنْ هي إلاّ استغلال مقنّع باسم القانون وأن الهزيمة هي التي أحالت الافعال إلى جرائم ويحتج على ذلك بأن افعال هتلر وصحبته تّمت بالقوة والعنف مع أنها تّمت برضاء الشعب كله، وينتهي ياسبرز إلى شجب كل الاعتراضات التي وجهت لمحاكمة نورمبرج ويعترف مع جاكسون بأنه «لو سمحنا للدفاع بالخروج من الادانة التي يحددها الاتهام لطالت المحاكمة ولتوقفت أمام المنازعات السياسية التي لانهاية لها».

وفضلا عن ذلك يحاول ياسبرز تلمس الأعذار للشعب الألماني لتبرئته من جرائم النازية ويحصرها في أربعة:

١ ــ الارهاب الذي سلطته النازية على رقاب الشعب ومعاناة المهاجرين منها جعل الشعب يشارك رؤساءه في افعالهم ولكنه فعل ذلك مضطراً، وهكذا يبرىء ياسبرز الشعب الألماني لأنه أصبح نازيا رغما عن أنفه، ومادام هناك اضطرار فلا مسؤولية هناك.

٢ ــ الأسباب التاريخية التي فرضت على الشعب أن يكون نازيا ويقصد بذلك: الظروف التي دفعت ألمانيا إلى الحرب مثل الحدود الجغرافية المفتوحة من الشرق والغرب التي يجب الدفاع عنها بالقوة، ضرورة ارتباط الالمان بمركز روحي يحمي الحدود، الموقف الدولي الذي حتّم على المانيا اعطاء الأولوية للسياسة الخارجية على السياسة الداخلية على ما يقول رانكه أي أن ياسبرز يذكر أسباب اندلاع الحرب لتبرئة الشعب الالماني دون أن يذكر أن هذه الظروف أيضا هي التي سببت وجود الحزب النازي ووصوله للحكم.

٣ ــ ذنب الآخرين وذلك لأن أوروبا قد تركت المانيا تفعل ما تشاء مع جيرانها ولم تتدخل إلّا في النهاية، ولو أنها قامت بالردع أولاً بأول لما حدث ما حدث، كانت انجلترا وفرنسا وأمريكا دولا منتصرة سنة ١٩١٨ وكان من واجبها الحد من التوسع الألماني قبل اندلاع الحرب طبقا لمعاهدة فرساي ولكنها سمحت لليابان بالتوغل في منشوريا ولموسيليني بحملته ضد الحبشة سنة ١٩٣٥، لم يظهر التضامن الأوروبي في مواجهة النازية بل سمح قادة أوروبا لها حينئذ بالتوسع ولم يقاوموها إلّا بعد أنْ هددت مصالحهم الخاصة، فعقد الفاتيكان معها معاهدة سنة ١٩٣٣، وسمحت فرنسا باحتلال هتلر لرينانيا سنة ١٩٣٦، وأرسل تشرشل سنة ١٩٣٨ رسالة مفتوحة إلى هتلر في جريدة «التيمز» يقول فيها «لو أن انجلترا تعرّضت لنفس الكارثة الوطنية التي تعرّضت لها المانيا سنة ١٩١٨ لرجوت الله أن يرسل لنا رجلا مثلك في مثل قوة ارادتك وروحك» وعقدت انجلترا سنة ١٩٣٥ بينها وبين هتلر معاهدة حلف بحري تحقيقا للسلام بينها وبينه خشية من الغواصات الالمانية في أعالي البحار بعد أن قطعت سبل التجارة على انجلترا، وعقدت روسيا سنة ١٩٣٩ معاهدة سلام مع هتلر. بدأت النازية في أوربا سنة ١٩٢٠ ولم تقاومها أوربا إلّا في سنة ١٩٣٩ عندما هددت النازية مصالحها وتحججت أوربا بالعنصرية والنازية واضطهاد اليهود والتوسع الالماني، ولو لم تهدد المانيا المصالح الاوروبية لما قاومتها الدول الاوروبية يجعل ياسبرز أوروبا هي المسؤولة ويعني هذا أن أوروبا قد تشارك المانيا في عنصريتها فقد تواطأت معها أكثر من عشرة أعوام فقد كتب هتلر «كفاحي» وهو في السجن سنة ١٩٢٣ و ٢٤ وصدرت طبعاته الأولى سنة ١٩٢٥ ووزعت منه مئات الألوف من النسخ، ووصل هتلر إلى رئاسة الحزب سنة ١٩٣٣ وإلى رئاسة الدولة سنة ١٩٣٤ ولم يقاومه أحد. وبذلك يكون الذنب ذنب الآخرين. وهكذا يلقي ياسبرز التبعة كلها على أوروبا التي صمتت على النازية أولا ثم حاربتها بعد ذلك.

٤ ــ الذنب ذنب الجميع ، ذنب العصر، ذنب الدول الأوروبية، ذنب الفكر والايديولوجية، ذنب الغرب والشرق معا. ينتهي ياسبرز من هذا الذنب المطلق الذي لايمكن وضعه في شعب معين إلى تبرئة الألمان.

ويبين ياسبرز بعد ذلك في النهاية طرق تطهير الشعب الألماني من الذنب الخلقي أمام ضمائرهم ومن الذنب الميتافيزيقي أمام الله بعد أن برّأهم من الذنب الاجرامي والسياسي أمام القانون وأمام الناس كما يفعل القديس بولس في بيان طرق الخلاص. يرى ياسبرز كعادته أن طريق الخلاص هو التغيير الداخلي للفرد تغييرا روحيا حتى يستطيع أن يبدأ «حديث القلب» مع غيره ويحقق

مفهوم «الاتصال» ويلتقي مع الآخرين على المحبة والتسامح، خاصة وأن الذنب ليس مشكلة تخص الألمان وحدهم فقد عرفت البشرية الذنب من القدم فقد اتهم اليهود انفسهم دائمًا أمام الله. وبالتالي فهذا التغير الروحي مطلوب من الجميع. إن اقصى ما تذهب إليه المسؤولية الجماعية هو المشاركة في الحياة الروحية والخلقية للجماعة كسبيل للطهارة، فالذنب ذنب الفعل لا ذنب النفس. وينصح ياسبرز بالابتعاد عن القاء التهم المتبادلة لأن ذلك يعوق التطهير ويمنع من تحقيق الاتصال بين المواطنين، كما ينصح بعدم التسليم بالذنب أو الرضوخ تحت ثقله لأن الانسان في كلتا الحالتين لن يستطيع التطهير ولا داعي لذكر أشياء صحيحة في ذاتها ولكنها تعوق التطهير مثل تدمير المدن الالمانية على أيدي الحلفاء، وتقطيع أوصال ألمانيا ومعاناة الملايين من الشعب الالماني ويلات الحرب من تشرد وفقر وضياع. يطلب ياسبرز من الشعب ترك الأرض وتطهير النفس. ولاداعي أيضا إلى الهروب إلى العموميات وأن يقال إن الزمن سينتقم لنفسه أو إن المذنب سيدفع ثمن جرمه في هذه الحياة الدنيا أو إن كل شيء في العالم مصيره إلى الزوال أو إن مصائب الفرد التي تحلّ به هي خير تكفير عن ذنبه طبقا للأفكار الدينية الموجودة في سفر أشعيا. طريق التطهير هو التعويض الشامل في الأخلاق والروح. على كل فرد ان يعوض أخاه مما لحق به من أضرار النازية، وأن يقدّر ذلك بنفسه بعد أن يغير نفسه داخليا حتى تشفّ روحه وتصفو نفسه وهكذا يترك ياسبرز المشكلة السياسية ويغرق في التصوف.

إن كتاب ياسبرز عن «الذنب الالماني» الذي نشره سنة ١٩٤٥ هو الوحيد الذي لم يلاق من بين كتبه قراء كثيرين ولم ينفد إلاّ في سنة ١٩٦٠. والسبب واضح في أنه حاول معاجلة المسألة النازية معالجة لاهوتية صرفة تعتمد على اللف والدوران والتعمية والتغطية دون أن يقول شيئا. ولم يحاول ياسبرز دراسة النازية دراسة موضوعية ولم يبين كيف استطاع الحزب الوطني الاشتراكي الوصول إلى الحكم خاصة وأن كتاب هتلر كان معروفاً منذ سنة ١٩٢٥ حتى تقع المسؤولية الجماعية على الشعب الألماني كله الذي أيد الحزب باعتباره أنه هو الحزب الوحيد الذي استطاع اقناع الجماهير بأن خلاص المانيا سيتم على يديه. لقد نشأ الحزب الوطني الاشتراكي في ظروف حتمت وجوده، فقد كانت الامبراطورية النمساوية في اوائل القرن خليطا من أجناس عديدة: التشيكي والمجري والسلافي. .الخ وكان الالمان فيها حوالي عشرة ملايين من المواطنين، أغلبية من حيث العدد وأقلية من حيث التأثير وكانت الأحزاب الموجودة وقتئذ ضعيفة الأثر، وكان البرلمان يحتوي على مجموعة من المثقفين المنعزلين ولايمثلون طبقات الشعب العاملة. وكانت الأحزاب الموجودة هي إمّا الحزب الاشتراكي الديموقراطي الذي يودّ تحقيق الاشتراكية بالطرق الديمقراطية ولذلك كان عليه أن ينتظر طويلا عجز البرلمان، أو الحزب الاشتراكي المسيحي، وكان يدعو إلى الاشتراكية باسم الأخلاق والدين وكان عاجزا عن تحقيق أي شيء، وبالاضافة إلى هذين الحزبين كانت هناك ايديولوجيتان: الماركسية وكانت أممية تقضي على كل روح قومية وهي حجر العثرة في الامبراطورية النمساوية، واليهودية المتسلطة. التي استطاعت الوصول إلى المؤسسات والشركات والمصانع ودور الصحف والأحزاب والبرلمان حتى البلاط الملكي وتوجيه سياسة الامبراطورية لمصالحها الخاصة. لم يكن هناك إذن أي حزب اشتراكي يعمل لمصلحة الطبقة العاملة وفي نفس الوقت يحافظ على وحدة الشعب

الألماني أو يعمل على المحافظة على الطابع القومي الألماني للامبراطورية النمساوية ضد تسلطات الأقليات وتحكماتها. لم يكن هناك إلّا خزب العمال الالماني الذي كفر بالاحزاب كلها وأراد أن يشق طريقا جديدا لنفسه وهو الحزب الذي انضم إليه هتلر وحوّله إلى الحزب الوطني الاشتراكي الذي كان بالفعل الحل الوحيد لمشاكل الامبراطورية النمساوية وقتئذ كما كان الحال في اوائل هذا القرن ايضا في العالم العربي وسيادة الاستعمار التركي ورغبة العالم العربي في التحرر من سيادة الأقلية ونشأة الشعور القومي. وهي نفس الظروف التي توجد فيها ألمانيا الآن: تقسيم المانيا وسيطرة رأس المال الاجنبي، فلا عجب أن نسمع عن زيادة المد النازي في بافاريا مهد المد النازي الأول.

بعد ذلك تبنى الحزب سياسة للتوسع وضم كل الأراضي التي يقطن فيها الالمان بحجة المجال الحيوي والمحافظة على العنصر الألماني، وكان العداء للسامية سابقا على نشأة الحـزب الوطني الاشتراكي الذي تبنى هذه المعاداة نظرا لما رآه من سيادة الأقلية اليهودية على الاقتصاد النمساوي والالماني، فكانت معاداتها مثل معاداة أية أقلية أخرى في مثل وضعها، وكان لعيش اليهود عيشة مفضلة في «الجيتو» في حجرات فقيرة لا عن فقر بل عن بخل وتميزهم بزيهم ولحاهم ولأعمالهم في ادارة بيوت الدعارة ومسؤوليتهم عن انتشار الأمراض الجنسية خاصة الزهري كان لذلك كله أكبر الأثر في تبني الحزب الوطني الاشتراكي سياسة العداء لهذه الأقلية خاصة مَنْ ينتسب منـها إلى الصهيونية التي تستغل المال والجنس في سبيل السيادة وطرد شعب من أرضه واحلال شعب آخر محله بل وتنبأ الحزب الوطني الاشتراكي بما حدث في فلسطين بعد ذلك وحـذّر من الخطر الصهيوني على الأراضي الوطنية وعلى مصالح الشعوب. لم يقم ياسبرز بأية دراسة موضوعية على نشأة النازية ولم يحلل مدى مسؤولية الشعب الالماني واكتفى بتبرئته واعلان عجزه عن المقاومة.

ثانياً ــ التواطؤ الأمريكي:

وهو الموقف الذي اتخذه ياسبرز بعد انتهاء الحرب وبعد تقسيم ألمانيا إلى دولتين شرقية وغربيـة، وقد اتضح هذا الموقف تماما عندما نشر ياسبرز سنة ١٩٦٠ كتابه عن «الحرية واعادة التوحيد» Liberté et Réunification ملحقاً به حديثا تليفزيونيا أجراه معه في نفس العام تيلو كوخ يعلن فيه ياسبرز صراحة أمام مواطنيه اعطاءه الأولوية للحرية على توحيد المانيا. ويقصدبالحرية بقاء ألمانيا الغربية بنظامها الرأسمالي تحت سيطرة الغرب وتحت زعامة أمريكا وتحرير المانيا الشرقية من نظامها الاشتراكي حتى ولو دعا الأمر إلى استخدام القوة! بعد أن يحدث ذلك تأتي مسألة توحيد المانيا في الدرجة الثانية وفي ذلك يقول ياسبرز «لم يعد للحديث عن الوحدة الالمانية أي معنى، والشيء الوحيد المعقول هو أن نرجو أن نكون مواطنين أحرارا». ويقول أيضاً: «إن الذي يهم أولا هو الحرية ولايهم بعدها التوحيد» أو «الحرية تأتي قبل الوحدة». وهذا معناه أن ياسبرز يتخلى عن الأرض في سبيل المذهب ويعطي الأولوية للنظام الرأسمالي وسيطرة الغرب عـلى توحيد الأراضي الوطنية واعادة بناء الدولة وبالتالي يتخلىّ عن أهمْ مكاسب المثالية الالمانية من خلال جامعاتها وفلسفاتها السياسية منذ كانط وهيجل وفشته أعني وحدة المانيا ويتنازل عن أهم صفة لها

وهي الاستقلال الذاتي. وقد اتهمه البعض لذلك وعن حق بالخيانة العظمى. ولم يحدث في تاريخ المانيا الحديث أن عادى مفكر أو سياسي بسمارك كما عاداه ياسبرز. لم يعد ياسبرز يفكر في بروسيا الشرقية التي عاش فيها كانط أو في ألمانيا الشرقية التي عاش فيها مفكرو فيمار واعتبر ذلك كله في ذمة الماضي وفي نطاق التاريخ، ولذلك يقرّ هجرات الشعوب من أرض إلى أرض، ويشرع لطرد الملايين من الالمان من بروسيا الشرقية ومن بولونيا، ولايرى أيضا أي حرج في طرد مليونين من العرب من فلسطين واحلال مهاجرين جدد محلهم، فلا تهمّه الأرض بقدر ما يهمه النظام الغربي.

ويؤكد ياسبرز في كل فقرة من فقراته أنه لايمكن الحصول على الحرية وتحقيق الوحدة في نفس الوقت ولابدّ من الاختيار بينهما. مَنْ يؤثر الوحدة عليه أن يتنازل عن الحرية، فإذا كانت دولة بسمارك قد آثرت الوحدة على الحرية فإن دولة اديناور قد آثرت الحرية على الوحدة. يقول ياسبرز «إن الحرية دون الوحدة أمامها فرصة أعظم!» وبالتالي ينادي شعب ألمانيا بالّا يفكر في اعادة توحيد المانيا في دولة واحدة عاصمتها برلين فقد اصبح ذلك من المستحيلات الآن. كانت فيينا عاصمة الامبراطورية الجرمانية الرومانية. وبرلين عاصمة الامبراطورية الجرمانية الروسية وكل ذلك من آثار الماضي وذكرياته. أمّا اليوم فالعاصمة الجديدة لالمانيا المعاصرة هي بون. يقول ياسبرز: «إن اعادة توحيد المانيا التي تسمح باعادة الاراضي الوطنية التي وجدت سلفا ليست حقاً اساسياً بل إنها على الاجمال ليست مطلبا للحق، فقد ضاعت هذه الأرض نتيجة لحرب جسورة شنتها الدولة الألمانية السابقة» وهكذا يجعل ياسبرز ضياع الأراضي الالمانية ثمنا للهزيمة. أمّا حق تقرير المصير لالمانيا الشرقية فهو نداء الحرية وهو سابق على ضياع الأرض. تأتي الحرية في المقام الأول وإعادة التوحيد في المقام الثاني «الحرية السياسية مطلب مطلق واعادة التوحيد مطلب نسبي». يطالب ياسبرز بتثبيت المشكلة على وضعها الراهن وبالاعتراف بخط أودرنيسه وهو مالا يطالب به ألماني واحد.

ولأجل تبرير هذا الموقف يفرّق ياسبرز بين الواقع والحقيقة فالواقع هو السياسة التي تعطي الأولوية للتوحيد على الحرية والحقيقة هي الفلسفة التي تعطي الأولوية للحرية على التوحيد. الواقع خطأ والحقيقة صواب. السياسة مشكلة حسية زائلة أمّا الحقيقة أي الحرية فهي التي تجعل ألمانيا جزءا من التحالف الغربي. وهكذا، لأول مرة في تاريخ المانيا الحديث، يقلب ياسبرز المشكلة الألمانية رأسا على عقب، يتخلىّ عن الأرض ويعطي ما بقي منها للغرب، ويعتبر دولة بسمارك مجرد ذكرى ويقول عنها «إن مجرد وجود هذه الدولة لايكوّن أساسا ـــ بعد الذي حدث ـــ لأي حق خلقي للمطالبة باعادتها» ويطبق ياسبرز مفهوم التغير على الأرض ويرى أنه من الطبيعي ان تتغير ألمانيا بسمارك كي تصبح ألمانيا الحرية ويقصد بها ألمانيا الروحية والخلقية لا أرض ألمانيا فقد صرّح هس في حديث تليفزيوني في ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٥٩ قائلاً: أنا الذي وضعت صيغة «ألمانيا لاتتجزأ» وهي تحتوي على شحنتين وجدانيتين، إذْ أنها تعبير أولاً عن الاعتقاد بأن ظروف الماضي قد كوّنت للدولتين مأثورات روحية مشتركة وتعبّر ثانيا عن مطلب خلقي موجه للعالم. يرى ياسبرز إذن أن وحدة ألمانيا اليوم توحي بها بقايا الرومانسية الألمانية القديمة ويحيلها إلى تركة روحية أو مطلب خلقي على ما يقول هس.

وينقد ياسبرز المؤسسات الديموقراطية في دولة بسمارك ويرى أنها كانت أقرب إلى النظام التسلطي منها إلى النظام الديموقراطي وأن بسمارك استعمل القوة لتوحيد المانيا ولم يعتمد على الحرية. فالحرية السياسية عند ياسبرز هي السبيل لاستمرار نظام الحكم وهي الضامن للحرية الشخصية خاصة إذا كان الاقتراع العام هو السبيل إليه. مع أنه لاضير في أن تقوم وحدة شعب ما بالقوة كما قامت الوحدة الايطاليـة على يد غاريبالدي وكما قامت وحدة القبائل العربية في شبه جزيرة العرب قبل الاسلام بالقوة، لاضير في استعمال القوة إذا قامت القوى المناهضة للوحدة واعلنت معارضتها لها بالقوة حرصا على مصالحها كما فعل رجال الدين ورؤساء الاقاليم أيام الوحدة الايطالية. ويفضل ياسبرز الوحدة الفيدرالية بين دول حرة كما هو الحال في مشروعه للوحدة الأوروبية لاتلك الوحدة المفروضة بالقوة على دول حرة كما فعل بسمارك.

ودليلا على ذلك، يرى ياسبرز أن الشعور الالماني البروسي في آخر مراحله كان شعورا سلميا برفض الحرب والغزو حتى الحرب الوقائية من أجل الدفاع وبدأ في الدخول ضمن السياسة الدولية، ويستشهد ياسبرز برفض ماكس فيبر احتلال ألمانيا لاراضي جيرانها اثناء الحرب العالمية الثانية بينما كان الغزو الالماني على أشده وذلك لأنه كان يتصور الوضع الطبيعي لالمانيا أنها موطن الحرية بين «السوط الروسي والمحافظة الأنجلوسكسونية». بدأ تصور الدولة عند فيبر في الضمور، هذا التصور الذي يُعدّ أحد مكاسب المثالية الالمانية خاصة عند هيجل. يقول فيبر: «هذا الوحش كيف يمكن لي أن أحبه؟» أراد فيبر دولة ديموقراطية لا أوتوقراطية كدولة بسمارك أو بيروقراطية تقوم على كبار الموظفين أو حزبية تقوم على صراع الأحزاب. يؤكد ياسبرز انتهاء هذا الشعور الوطني الألماني البروسي قائلا: «واليوم تمثل الأفكار القائمة على الدولة الوطنية بالنسبة للغرب خطراً عظيماً». ويصرّ ياسبرز على القضاء على الشعور الوطني الالماني خاصة إذا اتخذ طابعا سياسيا وينادي بتحويله إلى شعور روحي منفصل عن الأرض، ودولة بسمارك ما هي إلاّ أسطورة نسجها المؤرخون في عصره. بذلك يقضي ياسبرز على أهم آثار المثالية الالمانية عند كانط وهيجل وفشته وشلنج وهو اقامة الدولة: ظل الله على الأرض، تحقيق الروح في الطبيعة، أو تحويل الفكرة المجردة إلى واقع ملموس. إن دولة بسمارك في رأي ياسبرز مثل الامبراطورية الجرمانية المقدسة مجرد ذكريات من مخلفات الماضي.

ويؤكـد ياسبـرز أن الشعب الالمـاني في تـاريخـه لم يكن لـه شعـور وطني واحـد، فقـد كـان لـلالمـان النمسـاويـين شعـور ألـماني وأوروبي معـا، وكـان لـلالمـان الـسـويسـريـين شعور ألماني وطني، أما الهولنديون فهم شعب ألماني فقد شعوره الالماني واحتفظ باللفظ في تسميته الانجليزيـة The Dutch. أمّا الشعب الالماني في ألمانيا فلم يجتمع على شعور واحد بل عرف تقلبات عديدة في تاريخه الطويل وخاصة في الفترة الحديثة. لقد نشأ الشعور الوطني الالماني على يد بسمارك بعد حربين لتحقيق الوحدة الوطنية: الحرب الاهلية الالمانية بين بروسيا والنمسا سنة ١٨٦٦ وضد فرنسا سنة ١٨٧٠ التي ولدت الامبراطورية البروسية الالمانية. ويرى ياسبرز أن ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) هو آخر ممثل لهذا الشعور الوطني بالارض الالمانية «هذا الرجل العظيم

يبدو لي اليوم كآخر الماني وطني بمعنى المانيا البروسية».

ويعارض ياسبرز شعارات ألمانيا القديمة مثل «شعب وامبراطورية وقائد»، ويحذر مواطنيه من الوقوع في الحماس الوطني فيطالبون باعادة توحيد المانيا بدافع وطني همجي يوقــع في الهلاك كما حدث من قبل على يد الحزب الوطني الاشتراكي عندما استعمل القوة لتوحيد الشعب الألماني، ويطالب الشعب بأن يتخلى عن السياسة ويصبح شعبا لاسياسيا Apolitique وينادي بفصل الجيش عن السياسة وضرورة طاعة قواد الجيش لرجال السياسة لأن كثيرا من النزعات الدكتاتورية نشأت بسيادة القوة العسكرية على السلطة السياسية ويستشهد بعبارة كليمنصو «إن الحرب من الخطورة بمكان بحيث لايمكن أن يُعهَد بها إلى العسكريين» مع أن الجيش هو إحدى طلائع الحركة الثورية ويكوّن مع العمال والفلاحين والمثقفين مجموع الشعب العامل. يحذّر ياسبرز من أن يتبنى الجيش في ألمانيا الغربية الأفكار الوطنية أو أن يقع في تصور المانيا القديم أو أن يفكر في وحدة الأراضي الوطنية وإلاّ أدّى ذلك إلى كوارث! ويطالب بأن يكوَن اتجاه الالماني تجاه الدولة هو البعد عنها والانعكاف على ذاته فالدولة فانية وهو الباقي، وكم زالت الدول الالمانية منذ بسمارك حتى الآن؟ لم تكن هناك دولة المانية واحدة مستمرة بل كانت دائما متغيرة حتى تبقى منها ما تبقى الآن وهكذا يقنن ياسبرز استئصال اجزاء من أراضيْ الدولة ويصرّح قائلا: «لم يبق لنا نحن الالمان إلاّ ان نقبل ما تبقى من أراضينا والطرد وهجرة الشعب والتمزق لو أردنا الاّ نكون سببا لاعدام البشرية كما كنا منذ سنة ١٩٣٣ في كارثة عالمية». فالحزب الوطني الاشتراكي –في رأي ياسبرز– هو سبب الكوارث لاتجاهاته الوطنية أمّا أهل السار فهم مواطنون حقا لأنهم صوتوا في استفتاء سنة ١٩٣٥ مع انضمامهم لفرنسا ايثارا منهم للحرية على الانضمام للاراضي الالمانية، أما الألمان الذين تمسكوا بقضية وحدة الاراضي الوطنية فهم الخونة المسؤولون عما لحق بألمانيا من خراب ودمار!

وبقدر ما يبرىء ياسبرز الشعب الالماني في الماضي يرميه كلية في احضـان الغرب في الحاضر، وبقدر ما يتنصل من الماضي يلتصق بالحاضر. وبقدر ما يرفض المانيا بسمارك ينادي بألمانيا أديناور، وهو موقف انفعالي وافتعالي محض، تملقا منه للغرب، واحساسا منه بالذنب عن تواطؤه القديم. ان سياسة ألمانيا في يد الحلفاء منذ الحرب العالمية الثانية، وهي جزء من سياسة الغرب، ومصيرها في يد حلفائها، وهم المسيطرون على اقتصادها، ولاداعي للدخول في منافسات وصراعات حزبية لأن مصير المانيا من حق المنتصرين! ان مصير الالمان ليس في يد الالمان اليوم بل في يد الغرب، اذ يجب على الغرب ان يثبت وجوده كمنتصر وذلك لأن «شعبا تحت وطأة حكومته الشرعية ثم انهزم يفقد حقه في أن يعين لنفسه حدوده، انه المنتصر الذي يملي القانون عليه!». يشرْع ياسبرز هزيمة المانيا إلى الابد ويقول: «إن هذا الشعب المهزوم كلية ليس له أن يطالب بأي شيء الا فيما يتعلق بالحق الطبيعي الذي ليس له اي ثقل الا في الدولة الغربية الحرة والحق الطبيعي هو حق الالمان في البقاء في احضان الغرب لا كدولة مستقلة ذات سيادة» ويتصور ياسبرز ان علاقة ألمانيا الغربية بأوروبا هي علاقة مساواة مع أنها علاقة سيادة، ولايخفي ياسبرز هذه السيادة ويقول: «ان مصيرنا يتعلق كلية على مشيئة الحلفاء، وليس لدينا أية مطالب شرعية على

برلين الغربية أو على أنفسنا أمام الروس. نحن أمامهم شعب قد استسلم بغير قيد ولا شرط لو أيدنا الحلفاء الغربيون وحدهم دون أمريكا». يرى ياسبرز اذن ان حماية اوروبا لالمانيا مرهونة بحماية أمريكا لاوروبا باسم التضامن الغربي فيقول: «شيء واحد يهم فقط وهو أن تتمسك أمريكا والحلفاء الغربيون بحقوقهم المشروعة وبكل ما يترتب عليها من نتائج، تلك الحقوق التي اتفقوا عليها مع الروس، وليتمسكوا بحقوق المانيا الاتحادية وبرلين التي ضمنوها، وبالتالي يمكن تجنب كل ما يثيره الجانب الالماني من استفزازات لاطائل ورائها في المانيا الاتحادية وبرلين». ان الحلفاء هم الذين حرروا المانيا «واننا في الغرب اصبحنا احرارا بفضل المنتصرين» فللحلفاء الحق في توجيه سياسة المانيا. يرفض ياسبرز أن تكون سياسة المانيا بالطريق الطبيعي ببث الافكار والدعوة لها بالصحف واللجان وتكوين الاحزاب لان هذا الطريق على حد تعبيره هو «سم الحرية» ويفضل «التخطيط الامريكي للسياسة الالمانية» فيقول: «لدينا الوقت الآن لنتنفس تحت حماية امريكا وأمامنا الآن فرصة لتحسين تربيتنا الديموقراطية وهي الوسيلة الوحيدة كي نصبح عضوا في هذه الجماعة». ويفرض ياسبرز الوصاية على المانيا لانه «لايسمح لشعب لم يتعلم بعدركوب الخيل ان يركب جوادا» الا تحت حماية الغرب وبتضامنه معه وهذا هو حال الشعب الالماني الآن! يقول ياسبرز «نحن لانستطيع القيام بأمورنا بأنفسنا ولانستطيع ذلك الا بالتضامن مع الغرب الحر كله، ويجب ان تتحول العزة بالسيادة الخاصة التي تعامل كل شيء على أنه موضوع وتستعمله وكأنه وسيلة، يجب أن تتحول إلى عزة بقضية الغرب كما يعرضها الحلفاء. ان حق امريكا هو الدفاع عن اوروبا فأمريكا هي الحافظة للعالم كله. ان ضلت امريكا الطريق.. لتأكيد وجودها هنا في السنوات القادمة.. فقد نترك لانفسنا ونصبح تابعين للروس أو جزءا منهم..» ويدافع ياسبرز عن الحكومة العميلة التي نصبها الحلفاء بعد هزيمة المانيا ويعتبرها مدافعة عن حرية الفكر بالرغم من خضوعها لتوجيهات الحلفاء. ويبدو ذلك أيضا في سلوك ياسبرز ومواقفه السياسية. فعندما اقترح عليه أحد الامريكيين سنة ١٩٤٥ تكوين برلمان من الدويلات الالمانية والعودة بالمانيا الى الطريق الديموقراطي السليم رفض ياسبرز ذلك بدعوى أن الشعب الالماني مازال طفلا لايستطيع أن يأخذ مسؤولياته على عاتقه اليوم خاصة وان انصار الحزب الوطني الاشتراكي مازالوا بارزين لدى الشعب وأنه لايحق للشعب الالماني أن يقرر مصيره الا خطوة خطوة، وان مهمة الدولة الآن يجب ان تنحصر في حل مشاكل الجماهير وتخفيض سعر كيلو البطاطس! وبعد عشر سنوات بعد أن يتعلم الشعب الالماني الحرية شيئا فشيئا يجوز تسليم أموره له. ولكن يحق لقوات الاحتلال الآن ان تسير شؤون ألمانيا والا ظهرت الاحزاب القديمة وضاعت الحرية من جديد. رفض الامريكي هذه النصيحة بدعوى أنها تعني أحد أشكال الاستعمار الجديد وأنها قد تكون ذريعة لأنْ تقوم روسيا بنفس الشيء في المانيا الشرقية وبأن الشعب الامريكي يؤثر أن تسير ألمانيا في الطريق الديموقراطي الطبيعي. ولكن ياسبرز يرى أن هذا الطريق هو رجوع إلى دكتاتورية الحزب ووقوع تحت تسلط الأفراد. وقد قام الحلفاء بالعمل بنصيحة ياسبرز المطابقة لمصالح الغرب وقامت المانيا الاتحادية وقدر لها ان تعيش بفضل الحماية الامريكية. وبفضل هذه الحماية تحوّل الدستور المكتوب إلى دستور حي. لذلك يجب على القوى الغربية الآن ان تستمر في حمايتها لالمانيا، وما

على الالمان إلاّ العمل دون التدخل في السياسة الخارجية التي سيحفظها لها الحلفاء وبذلك يستطيع الشعب أن يكرّس جهده للمعجزة الاقتصادية! وينهي ياسبرز حديثه مع الصديق الالماني قائلا: «إن الذي يضمن وجودنا كدولة حرة هو وجود القوات الامريكية في ألمانيا الاتحادية وفي برلين. ويجب أن تعلم انه إذا انسحب الامريكيون فقد يُقضى علينا إنْ لم يكن عاجلا فآجلا». وقد قال أحد النبهاء للامريكيين سنة ١٩٤٥ «ماذا نفعل وماذا يحدث لو خرجتم؟ ومنذ ذلك الحين وضحت هذه الفكرة لديّ وضوحا تاما: لو أننا تعاونّا مع الغرب كله بلا قيد ولا شرط تحت حماية أمريكا الفعلية لاستطعنا الاعتماد على الحرية السياسية الداخلية وعلى الأمان النسبي، وهي الامكانية الوحيدة في الوضع الدولي الحالي. إن الحد من سيادتنا هو شرط بقائنا، وهذا الحد وحده هو الذي يحمينا ضد روسيا وضد القوى التي فينا والتي تفجرت أيام هتلر. إن السيادة من حق أمريكا وروسيا والصين. وسيادتنا هي في التعاون الجسور المتواضع الواعي بمسؤولياته المؤمن بتحكيم العقل في العالم».

ولايجعل ياسبرز الدفاع عن برلين من حق الالمان أو من حق سكانها بل من واجب الغرب الذي وعد بذلك ويستشهد بقول مستشار المانيا (أديناور) «أمّا فيما يتعلق بالدفاع الدولي عن برلين فإن الامر لايتعلق بمليونين من سكان برلين بل بأن نعرف هل سيفي الغرب بوعده» ويعلق ياسبرز على عبارة المستشار قائلا: «هذه هي احدى العبارات الحكيمة الفعالة التي اطلقها المستشار فيما يتعلق بالسياسة الخارجية وهي سياسة تستحق الاعجاب لبساطتها وصبرها وجرأتها وقدرتها الابداعية ولاتغفل عن المصالح الجوهرية للغرب الحر الذي يعتمد عليه قوام اعضائه أو انهيارهم، وتحافظ دائما على الاحساس بالنسب..» ويقول ايضا «إن ألمانيا الفيدرالية وبرلين الغربية لاتستطيعان الحصول على الأمن بقواهما الخاصة ولكن بفضل الحلفاء الغربيين وقوتهم».

والمانيا الغربية عند ياسبرز ليست دولة مؤقتة تعبر عن وضع مؤقت وهو تقسيم المانيا بل دولة جديدة قائمة بذاتها لها استقلالها وسيادتها ولاشأن لها بالنصف الثاني من المانيا وبما استؤصل من اراضي دولة بسمارك في الشمال الشرقي (بروسيا) وفي الشمال (ممر دانزج) وفي الجنوب (السويدت) وفي الغرب (الالزاس واللورين). لذلك يطالب ياسبرز بمساعدتها في سياستها الخارجية التي يؤيدها الشعب الالماني وقد بدأت موجات المعارضة والسخط التي تعم اوساط الشباب في المانيا خاصة اوساط الطلبة ضد تبعية السياسة الخارجية والداخلية لالمانيا لمقتضيات السياسة الامريكية، هذه السياسة التي تصورها ياسبرز قد خُطّت إلى الأبد.

وياسبرز من أشد المعجبين بأديناور فهو الذي حقق المعجزة الالمانية الاقتصادية وهو الذي رسم سياستها الخارجية لمدة طويلة وهو الذي دعا لوحدة الغرب — أوروبا وأمريكا معا — حتى يستطيع أن يثبت اقدامه أمام البلاد الاشتراكية وبإنضمام المانيا له لأنها لاتستطيع ان تحافظ على بقائها إلاّ بتحالفها معه، وهو الذي نادى بأن تقوم السياسة الدولية على اتفاق الغرب أولا على مبادئه السياسية النابعة من مصالحه الحيوية. فأديناور — على ما يقول ياسبرز — ليس مستشار ألمانيا فقط أو مستشار الحلفاء فحسب بل هو مستشار الغرب. ويدافع ياسبرز عن سياسة أديناور وعن عدائها

بتكوينها المزدوج الآسيوي الأوروبي وقارنت نفسها بالصين ذات التكوين الواحد وهو التكوين الآسيوي وانضمت الى الغرب وتخلت عن نظامها الاشتراكي وآثرت العودة إلى الحرية كالبلاد الغربية! هذه هي أحلام ياسبرز أو إنْ شئنا أوهامه، كل ما يرجوه هو أن ينظر إليه الحلفاء بعين الرضى.

وهكذا ينتهي ياسبرز إلى الارتماء في أحضان الغرب وعلى رأسه امريكا ويستبدل بالشعور الوطني الالماني التقليدي شعور التضامن مع الغرب ويعيب على انجلترا وفرنسا سياستها الوطنية فالوحدة الاوروبية ليست اسطورة بل هي ممكنة التحقيق. يقول ياسبرز: « لايجب ان يحتفظ أي شعور وطني اليوم في أوروبا بأي طابع سياسي» إذْ تقع المسؤولية السياسية على الدول الاوروبية كلها مجتمعة. وعلى هذا الأساس يمكن التغاضي عن وحدة الأراضي الوطنية وان نضع محلها الوحدة الكونفدرالية الاوروبية التي تضم كل البلاد الحرة في الغرب. ويشن ياسبرز حملة شعواء على السياسة الوطنية لفرنسا في عهد الجنرال ديجول والتي مازالت مستمرة حتى الآن ويراها سياسة مميتة لاوروبا. وقد حاول أديناور تجنب هذه السياسة بخلق جماعة الدفاع الاوروبي التي قضى عليها منديس فرانس وهي في مهدها. يهاجم ياسبرز سياسة ديجول المعروفة باسم اوروبا الاوطان L'europe des patries التي تؤمن بسيادة الدول المستقلة داخل الوحدة الاوروبية وعدم خضوعها للسيطرة الامريكية على التنظيمات الاوروبية المختلفة، فالتصور الوطني للدولة يجلب المصائب والكوارث. يقول ياسبرز «لقد انتهى تاريخ ألمانيا كدولة وطنية وبقي تاريخ الألمان». لايعتبر ياسبرز أن للانسان حقا في الانتساب إلى وطن معين أو يجعل منه حقا انسانيا لادوليا وعلى هذا النحو يسمح ياسبرز بطرد الشعوب من مكان لآخر وكل ما يمكن عمله في هذه الحالة هو دفع التعويضات للشعب الطريد مثل طرد اليونان من سواحل آسيا الصغرى وطرد الالمان من بروسيا في الحرب العالمية الأولى ومن بولونيا في الحرب العالمية الثانية وطرد العرب من فلسطين.

يطالب ياسبرز بعدم الالتجاء إلى عواطف الشعوب في كل مشاكل الاوطان التي تحددها المصلحة وحدها في اطارها العام والتي تحددها مجموعة من الدول تنتسب إليها هذه الأوطان بالضرورة أي أن مشكلة المانيا لاتجد لها حلا عند الالمان أنفسهم بل لدى حسابات البنوك والشركات داخل اطار الوحدة الغربية، وهذا هو ما حدث بالفعل عند أفراد الشعب الالماني عندما عكف كل منهم على الالتفات إلى متجره أو مصنعه أو مؤسسته يبني بيته ويزيد دخله ويغير ماركة عربته ويبحث عن أفضل مكان يقضي فيه إجازته، وترك المشكلة الالمانية ووحدة اراضيها بين أيدي الكبار. لم تعد المشكلة مشكلة المانية بل مشكلة حرب باردة بين الشرق والغرب. لقد انتهت قصة أرض الآباء Der Vaterland التي حكاها الأجداد لهم والتي يرددها الأبناء اليوم على أنها واحدة من الأساطير الجرمانية القديمة!

وهكذا، ولأول مرة في تاريخ الشعب الالماني تضيع المشكلة الالمانية بين الشرق والغرب وتصبح المانيا بلا موضوع على قول أحد الالمان: «لقد انتهى تاريخ المانيا وبدأ عصر واشنطن وموسكو» نظراً لانتقال مراكز القوى العالمية. وفي ذلك يقول ياسبرز نفسه «إن الجمهورية الالمانية

الاتحادية دولة صغيرة لاتستطيع ان تبقى إلّا تحت حماية الدول الكبيرة». إن موقف ياسبرز يعتبر نقطةً تحول خطيرة في تاريخ الفكر الالماني. فقد عرف عن فلاسفة الالمان اعتزازهم بألمانيا تراثاً وأرضاً وكانوا من دعاة الوحدة الالمانية ومعارضة الاحتلال ومن أنصار نهضة المانيا بقواها الذاتية نظراً لما يتميز به الشعب من مقومات شخصية ويُعتبر فشته أكبر ممثل لهذا التراث الفلسفي والتيار السياسي المأثور ويأتي ياسبرز فيدعو إلى ترك الوحدة الالمانية، وإلى تثبيت اقدام قوات الاحتلال وإلى اعتماد المانيا كلية على المعسكر الغربي وعلى رأسه أمريكا لحل مشاكل المـانيا السيـاسية والاقتصادية وإلى تكريس الهزيمة إلى الأبد، وان العنصر المشترك الذي يجمع الالمان اليوم هو «انتسابهم الى شعب مهزوم الى الابد واقع تحت رحمة المنتصرين وغياب أسس مشتركة يمكن توحيدهم عليها ووقوعهم في التشتت إذْ يقوم كل فرد برعاية شؤونه ويشعر بالضيق والعجز. إننا نشارك جميعا في غياب الجماعة».

لم يرض فيشته الاحتلال الاجنبي وكتب نداءاته الشهيرة إلى الأمة الالمانية، ولجأ إلى التراث الروحي الالماني ايضا كما يفعل ياسبرز ولكن من أجل تحرير الارض لا للتخلي عنها واعطائها للمحتل الاجنبي ولادخال المانيا في تاريخها الطويل لا لاخراجها منها كما يفعل ياسبرز. يصرّ فشته على وحدة الأراضي الوطنية لا على تجزئتها كما يفعل ياسبرز. يقول فشته «إنيّ أسلّم بوحدة لاتتجزأ ولاتنفصم ولا تجعل أي عضو فيها يعتبر مصير عضو آخر غريبا على مصيره.. بل إني أعتبر هذه الوحدة وقد تحققت وتمّت بالفعل». يدعو فشته إلى الحرص على الشعور الوطني وعدم تبخيره في سياسة دولية مدّعاة كما يفعل ياسبرز، ويعتبر فشته أن الشعور الوطني أصيل وأن دفاع الانسان عن وطنه دفاع مشروع وليس شعورا دخيلا يجب على المواطن التخلي عنه وإلّا أدّى إلى الكوارث كما هو الحال عند ياسبرز يدعو فشته إلى المحافظة على الطابع الألماني للمدن الالمانية وقد احتل الامريكيون هيدلبرج وأعطوها الطابع الامريكي ولم يشعر ياسبرز ان مدينته أو جامعته قد فقدت شيئا بل قابل هزيمة شعبه بالابتهاج يوم دخول الامريكيين هيدلبرج وقال «لن ينسى ألماني أن زوجته تدين بحياتها للامريكيين الذين انتصروا على الالمان» فقد اعتبر الامريكيين منقذين له واستقبلهم في مدينته استقبال المحررين لها في أبريل سنة ١٩٤٥ وكأنّه يعيش حلمًا! لقد تغير العالم في ليلة! لقد شعر بالملاطفة الغربية وكافأه الامريكيون على ذلك بأن عرضوا عليه تعيينه وزيرا للتعليم وهم بصدد تعيين الحكومات المؤقتة. يلجأ فشته إلى التاريخ الوطني الالماني ويربط الحاضر بالماضي أمّا ياسبرز فيفصل حاضر ألمانيا عن ماضيها ويجعل تاريخها من ذكريات الماضي وآثار قد اندثرت معالمها. يرفض فشته التقليد ويدعو للاصالة ويرفض ياسبرز الاصالة ويدعو إلى التقليد. يرفض فشته الغريب والدخيل والمستهجن ويقبل ياسبرز كل غريب ودخيل ومستهجن. لقد وجد فشته وياسبرز في نفس الظروف في احتلال الأرض، دعا فشته إلى مقاومة الثقافة الاجنبية والاحتلال الاجنبي الممثل في اللاتين (فرنسا) ودعا ياسبرز إلى التسليم للاجنبي لثقافته وجنوده (أمريكا). يدعو فشته إلى المحافظة على الاستقلال الوطني ويعمل ياسبرز على ضياعه وذوبانه في الأحلاف. يدعو فشته إلى حياد المانيا واعتبارها مركز الثقل في أوروبا ويدعو ياسبرز إلى

انضمام المانيا إلى الأحلاف الغربية ومعارضتها للنظم الاشتراكية. لايرضى فشته إلّا بوحـدة الأراضي الوطنية وجمع شتات اطرافها المبعثرة ويعمل ياسبرز على تفكك عرى هذه الوحدة وإعطاء كل دولة أوروبية مجاورة قطعة من الأرض واعطاء ما تبقى من الأرض للغرب. يعرض فشته المشكلة الالمانية من وجهة النظر الالمانية نفسها ويعرضها ياسبرز من وجهة النظر الغربية. يطالب فشته بأن يقطن كل الماني في ألمانيا وبأن يحافظ على أرصه ويؤيد ياسبرز الهجرة وطرد الشعوب من أراضيها بدعوى ان الانسان لاينتسب إلى الأرض بل إلى السماء، يعتبر فشته ان كل محاولة للتمسح بالانسانية والليبرالية والحرية لضياع الارض خيانة وعجز ونفاق وتواطؤ مع الأجنبي ويعتبر ياسبرز ذلك دعوة غربية وتمثلا لتراث مشترك يقوم على أسـاس من الدين والعنصر والمصلحة. الحرية عند فشته هي تحرر من الاحتلال وهي واقع نفسي حتمته الظروف والحرية عند ياسبرز مقولة نظرية يستخدمها للتستر على الاوضاع القائمة وللابقاء على الاحتلال الاجنبي.

يـرى فشتـه أن التحـرر لن يأتي إلّا من الداخل، من الشعب الالماني نفسه ويرى ياسبرز ان التحرر قد تمّ من الخارج، من الحلفاء. يدعو فشته إلى العمل وإلى أخذ الالمان زمام الموقف بأيديهم وان يفكروا بأنفسهم في دولتهم وفي مصيرهم وألّا يتركوا ذلك للغير يقوم بهبدلاًعنهم ويـدعـو يـاسـبـرز الألمـان إلى تـرك ذلـك لـلحـلفـاء لـيـقـومـوا بـه بـدلاً مـن الالمان فذاك حق المنتصر. لا يفكر فشته في قوة معينة أو في شخص معين يمكن أن تقوم على أكتافه التربية السياسية للالمان كما يفعل ياسبرز في الاعتماد على الحلفاء أو على شخص أديناور. يدعو فشته إلى اتباع الطبيعة والاحساس الغريزي بالارض وهو إحدى مكاسب المثالية الالمانية ويدعو ياسبرز إلى ترك كل ما هو طبيعي والالتجاء إلى العقل أي التخلي عن الأرض باسم الحكمة. ويدعو فشته إلى تفجير كل الطاقات الحيوية لهزيمة المحتل ويدعو ياسبرز إلى الاستكانة وإلى ترك الأرض وإلى الانضمام للأحلاف الاوروبية فالارض كلها للغرب وهي التربية التي وصفها فشته. لقد استطاع فشته ان يحول مقاومة المحتل الى نظرية في العلم: الذات تضع نفسها عندما تقاوم« .Le moi se pose en s'opposant ولكن ياسبرز أعطى مفاهيم تؤيد الاحتلال مثل التفرقة بين الحقيقة والسياسة. عندما يتحدث فشته عن الروح فانه يقصد الروح كواجهة أخرى للطبيعة وهو الدرس المستفاد من المثالية الالمانية خاصة عند شلنج ويقصد ياسبرز بالروح الروح الطائرة التي لاشأن لها بالأرض والتي تكون أقرب إلى الانغلاق على الذات والتخلي عن العالم. لذلك كانت التربية الدينية عند فشته وسيلة لطرد المستعمر أمّا التربية الدينية عند ياسبرز فهي وسيلة لتوطئة أقدام المحتل. إن الاصلاح الديني الحقيقي هو الذي قام به لوثر باسم الأمة الالمانية أي أن الاصلاح الديني مرتبط في جوهره بحرية الشعوب وتحرير الأرض لامجرد ثورة روحية فردية مدّعاة كما هو الحال عند ياسبرز. يرفض فيشته سلطة الكنيسة وأية سلطة أخرى سوى سلطة الشعب ويقبل ياسبرز السلطة ممثلة في قوى الاحتلال ويدعو إلى بقائها وإلى الطاعة لها. يعطي فشته الأولوية للعمل على النظر قبل التمسح بالعقل ويتمسح ياسبرز بالعقل ويقيم فلسفة هي أقرب إلى تبرير مواقفه السياسية مٰنها إلى الأمانة العقلية.

لقد قيل عن ياسبرز بحق أنه «فيلسوف حلف الاطلنطي» ووصف بأنه «أيديولوجي الطبقة المعادية» وثبت أنه «تعبير عن الطبقة البرجوازية» على ما ذكر له محاوره في حديثه التلفزيوني. ياسبرز هو فيلسوف الغرب بكل ما فيه من عنصرية ونازية واستعمار قديم وجديـد يحق لنا بانتسابنا إلى مجموعة البلاد النامية أن نأخذ منه موقفا وإنْ كان أقرب إلى الجدل منه إلى الحوار، وأقرب للرفض منه للتحليل العلمي، ولكن ياسبرز هو الذي يدفعنا إلى ذلك، ويكفينا أننا قدمنا شهادة العصر عليه.

عاشراً ــ هربرت ماركيوز

١ ــ العقل والثورة عند هربرت ماركيوز *

إذا كان الفيلسوف هو حارس المدينة، كما قال القدماء، كانت إحدى مهام مفكري العصر هو أخذ مواقف بالنسبة لما يدور في بيئاتهم من مذاهب. وبهذا المعنى كان الفلاسفة القدماء، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، حراسا للمدينة، أخذوا مواقف بالنسبة لما كان يحيط بهم من مذاهب ولما راج في بيئتهم من افكار. كانوا حراسا طيبين قبلوا أكثر مما رفضوا، وتركوا الأفكار تمر أكثر مما أغلقوا الأسوار أمامها، فقد كانوا يبحثون عن العقلانية والنظر فساعدتهم هذه النظريات والأفكار على عرض مالديهم عرضا نظريا وإن كان قائمًا على التصور الديني للعالم. واليوم يتشابه الموقف، وتحيط بنا المذاهب، وتروج في بيئتنا الأفكار، نقبل ما يجب رفضه لأن مفكري الغرب يقبلونه، ونرفض ما يجب قبوله لأن مفكري الغرب يرفضونه[1]، دون أن نأخذ من هذه المذاهب موقفا أصيلا تمليه مصلحتنا ويفرضه واقعنا الحضاري. لذلك كان من واجب مفكري اليوم أخذ المواقف بالنسبة لها إمّا بالعرض من أجل التعريف حتى لاتتحول إلى أشباح وأطياف وإمّا بالنقد والتمحيص حتى نبين فيها الضار من النافع، وما يوقف تقدمنا وما يدفعنا إلى الأمام.

وفي بيئتنا اليوم أشباح ثلاثة: البنائية (كلود ليفي شتراوس)، وتجديد الفكر الماركسي (التوسر، جارودي.. الخ) وتحليل المجتمع الصناعي (هربرت ماركيوز). يتحدث عنها الجميع ويسألون عنها أول القادمين، ويتحرقون شوقا لتسقّط آخر الاخبار حتى أحيطت بهم هالة من الرهبة والتقديس، وتحولوا إلى نوع من «التابو» في عقليتنا المعاصرة، مع أنهم مفكرون عاديون كغيرهم، ومؤلفاتهم ليس لها وقع السحر في النفوس، لايتهافت القراء عليها كما نفعل نحن عندما نتعطش لكل ما هو جديد وإلى آخر ما وصلت إليه الدراسات في الخارج، فالتقدم هناك هو

* الكاتب، مايو سنة ١٩٧٠، العدد ١١٠.

(١) انظر سلسلة مقالاتنا عن «كارل ياسبرز» في هذا الكتاب.

محك النظر ومعيار العلم. مع أنهم في الخارج يمثلون جزءا من بيئة طبيعية تعودت في كل عصر على اخراج عدد كبير من الباحثين، كل يحاول جهده، دون أن يكون أحدهم نبيا أو ملهما.

وسنستمر هذا العام أيضا في تحليل مواقف هؤلاء الباحثين الثلاثة، وأكون بذلك قد ساهمت في التقليل من حدة العقلية الأسطورية التي نغلف بها الدراسات الانسانية مع أن مهمة المفكر في البلاد النامية يجب أن تتعدى مرحلة التعريف والتحليل، وأن يتجاوز طريقة الحديث من خلال أعمال الغير الى التحليل المباشر وصياغة النظريات كما كان يفعل مفكرو عصر النهضة وفلاسفة التنوير وكما يفعل الباحثون المحدثون والمعاصرون.

وسنبدأ بتحليل مؤلفات ماركيوز وعرض آرائه ونظرياته(٢). فقد بدأ الحديث عنه في ثقافتنا المعاصرة بعد ترجمة أحد مؤلفاته المتأخرة، «الانسان ذو البعد الواحد»، ونشرت عدة مقالات عنه لم تستطع توضيح وجهة نظره أو أن تربطها بما سبق. ولايهمنا العرض الموضوعي لنظرياته بقدر ما يهمنا مقدار افادتنا منه. وتكون الافادة على وجهين: الأول، التنبيه على مواطن الخطورة التي قد تلحق بنا من هذه النظريات والآراء، كما حدث قبل ذلك في مقالاتنا السابقة عن كارل ياسبرز، والثاني التعرف على مواطن الخصب التي قد تساهم فيما نحن بسبيله من رغبة في التطور وتحقيق للتقدم. قد يهم مؤرخ الفلسفة مدى صدق ماركيوز في عرضه لفلسفة هيجل أو مدى فهمه

---

(٢) ولد هربرت ماركيوز Herbert Marcuse في برلين سنة ١٨٦٨، وبعد أن أنهى دراسته في جامعة برلين وجامعة فريبورج (في برسجاو) ترك ألمانيا سنة ١٩٣٣، وعاش في الولايات المتحدة منذ سنة ١٩٣٤، وكان محاضراً في علم الاجتماع وزميلاً قديماً في معهد الدراسات الروسية في جامعة كولومبيا من سنة ١٩٥٠ حتى سنة ١٩٥٢، ثم في مركز الابحاث الروسية بجامعة هارفارد من سنة ١٩٥٢ حتى سنة ١٩٥٤. ثم أستاذاً للفلسفة والسياسة بجامعة برنديس في بوسطن من سنة ١٩٥٤ حتى سنة ١٩٦٥، وهو الآن أستاذ العلوم السياسية بجامعة كاليفورنيا في سانت دييجو.

وقد نشر ماركيوز المؤلفات الآتية:

باللغة الالمانية:

(أ) أنطولوجيا هيجل وأسس نظرية التاريخ، فرنكفورت سنة ١٩٣٢

Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie Geschichtlicheit.

(ب) دراسات حول السلطة والعائلة (بالاشتراك مع أدورنو، باريس ١٩٣٦).

Studien Über Autoritat und Familien

(ج) الحضارة والمجتمع (جزءان، فرنكفورت سنة ١٩٦٥).

Kultur und Gesellschaft.

وباللغة الانجليزية:

(أ) العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، لندن ١٩٤١.

Reason and revoultion, Hegel and the Rise of Social Theory.

(ب) الحب والمدنية، بحث فلسفي في فرويد، بوسطن ١٩٥٥.

Eros and Civilization, A Philosophical inquiry to Freud.

(ج) الماركسية السوفيتية، تحليل نقدي، نيويورك سنة ١٩٥٨.

Soviet Marxism, A Critical Analysis.

(د) الانسان ذو البعد الواحد، بوسطن ١٩٦٤. One Dimensional Man.

(هـ) محاولة في التحرر، بوسطن، ١٩٦٩. An Essay on Liberation.

للصلة بين هيجل وماركس، وقد يهم عالم الاجتماع المعاصر مدى استفادة ماركيوز من تحليله لاعمال هيجل وتفسير ماركس لها، وكيف استطاع ماركيوز من خلالها تحليل المجتمع الصناعي المعاصر ووضع أسس لثورة جديدة. ولكن الذي يهمنا نحن هو مدى استفادتنا من بعض الأفكار التي يجدها ماركيوز عند هيجل مثل التعارض والتناقض والنفي والاغتراب وكيف يزيد ماركيوز من حيوية هذه المفاهيم وخصوبتها استناداً منه إلى احداث العصر، خاصة ونحن في عصر مشابه لذلك العصر الذي نشأت فيه فلسفة هيجل: التفكير الاجتماعي الثوري في أواخر القرن الثامن عشر واوائل القرن التاسع عشر، قيام الثورة الفرنسية، الدعوة للوحدة الالمانية، إقامة الدولة البروسية الممثلة للدويلات الالمانية، الدعوة لطرد المحتل الفرنسي للاراضي الالمانية، الدعوة الى العقل والقضاء على الخرافة والوهم، محاولة وضع اسس للعقلانية ورفض كل مظاهر التفكير الوجداني الذي عبرت عنه الرومانسية. كل ذلك له ما يشابهه في البلاد النامية التي تزخر الآن بالثورات، والتي تحاول كل منطقة فيها اقامة الوحدة بين دويلاتها المتجانسة، الوحدة العربية، الوحدة الافريقية، وحدة دول أمريكا اللاتينية، سواء كانت وحدة النضال الفعلي المشترك أو وحدة سياسية أو التفكير في انواع النظم السياسية وأنسبها لنا. وهي نفس الظروف التي وُجدت فيها مصر بعد خروج الحملة الفرنسية ومحاولة اقامة الدولة الحديثة وترويج رفاعة الطهطاوي للفكر الليبرالي في القرن الثامن عشر، وهو القرن الذي عبّر عنه هيجل وحاول تجاوزه وتطويره.

هدفنا الأول اذن من تحليل اعمال ماركيوز هو أولا تصوير واقعنا المعاصر وبيان مدى مساهمتنا في تطويره من خلال ثقافة العصر الشاملة. نحن لانبغي تحليلاً محايداً لنظريات الفيلسوف بل نتخذ موقفا منه، فهذا أفضل فهمًا وأخصب فكراً. لقد خرجت فلسفة أفلاطون من سماعه لآراء سقراط، وخرجت فلسفة ارسطو من تتلمذه على يد أفلاطون. وقد كان برجسون يقول دائما أنه أثر في أفلوطين (برجسون في القرن العشرين وافلوطين في القرن الثاني!) لان فلسفة افلوطين عاشت بصورة أفضل في فلسفة برجسون ولاننا استطعنا بفضل فلسفة برجسون كشف مواطن الجدة والخصوبة في فلسفة افلوطين. وهذا هو الفرق بين المؤرخ في دراسته لتاريخ الفلسفة عندما يتعامل معها وكأنها تاريخ متحفي يرص فيه الأفكار الواحدة تلو الأخرى كما يفعل صانع القبعات، على حد تعبير برجسون، وبين الفيلسوف الذي يقرأ تاريخ الفلسفة ويحلل لنا بواعثه ويطور لنا حدوسه ونظرياته، خاصة اذا كان الفيلسوف مصلحاً لايرى في تراث الماضي الا احتياجات العصر.

أولاً ـــ هيجل والفكر المعاصر:

ازدهرت الدراسات الهيجلية في العصر الحاضر وكثرت التأويلات والشروح على مؤلفاته، وانتفت عنه تقريباً كل الشبهات التي قيلت عنه في القرن التاسع عشر نتيجة لنقد الهيجليين اليساريين له، وكذلك تلك التي لصقت به في القرن العشرين نتيجة لنقد الوجوديين له، وهي تلك التهم التي مازالت شائعة يروج لها البعض من أنصار التطرف العلمي في دراسة العلوم

الانسانية وأهمها: المثالية، التجريد، المذهبية، الحتمية، وضع الانسان في عجلة التاريخ، تبرير الشرور والحروب والكوارث والمآسي، تغليف الانسان في مقولات المنطق، وهي الاتهامات التي بدأ ينكشف زيفها وبطلانها كلما كثرت الدراسات المعاصرة عن هيجل.

لقد حاول المعاصرون دراسة هيجل من الداخل فوجدوا فيه روح العصر الحاضر سواء ما يرفضه وينكره أو ما يثبته ويؤكده. نجد فيه هجوماً على التجريد وعلى المذاهب الصورية والعقليات المحددة والمقولات الفارغة سواء في المنطق الشكلي القديم أو في المذاهب العقلية في القرن السابع عشر أو حتى عند الكانطيين حتى أنه ليحكم على فلسفة شلنج في مقدمته «الفينومينولوجيا الروح» بأنها مثالية صورية. وهو ما يفعله المعاصرون من رفض للصورية في جميع صورها سواء في المثالية التقليدية التي تحول العالم إلى أفكار (ديكارت) أو إلى تمثلات (كانط) أو في الاتجاهات الصورية الحديثة في الرياضة والمنطق وعلوم الانسان بوجه عام. ان روح العصر كما تبدو عند برجسون وشيلر ودعوتهما للحياة وعند كيركجارد ومونييه ورفضهما للمذهب والتجريد وعند فلاسفة الوجود من رفض كل تحويل للانسان إلى مجرد فكرة أو صورة ذهنية هذه الروح هي استمرار لروح فلسفة هيجل. لذلك وجد المعاصرون فيه تأكيداً لدعوتهم للحياة.

وقد رفض هيجل أيضاً كل الاتجاهات الحسية التجريبية في الفلسفة الانجليزية كما رفض البوادر الأولى للوضعية ويخصص لذلك الجزء الأول من «فينومينولوجيا الروح» ويرى ان المعرفة الحسية التي ترى الموضوع في زمان معين ومكان معين والتي تبغي الحصول على الموضوعات المنعزلة دون الحصول على علاقاتها، يرى ان هذه المعرفة ايضا معرفة تجريدية لأنها لا وجود لها اذ انها لاتعترف بالواقع الحي الذي هو في نفس الوقت تطور للفكرة وتحقيق لها. وقد رفض المعاصرون ايضا كل التيارات الحسية والتجريبية والتي ظهرت بوجه خاص في علم النفس التجريبي وحاولوا الكشف عن بعد خاص للانسان في الفينومينولوجيا عند هوسرل[٣] واعتبروا الذاتية في تناقض جذري مع الموضوعية، المثل الأعلى للعلم في القرن التاسع عشر، أي أن هيجل بتحقيقه المطلبين، مطلب الفكر ومطلب الوجود، يعتبر نموذجا للعصر الحاضر الذي يحاول ايضا تحقيق المطلبين بعد أن ظلا متعارضيـن منذ ديكارت حتى الآن في صورة ثنائية بدأت في العصر الحديث بين التيار العقلي والتيار التجريبي. رفض هيجل كل الاتجاهات الحسية والتجريبية وما ورثته المثالية الالمانية عن الفلسفة الانجليزية أي ما ورثه كانط عن هيوم وما ورثه فلاسفة التنوير في فرنسا عن لوك وهوبز، وهو ما رفضه المعاصرون خاصة في علم النفس ومحاولتهم اقامة علم نفس وصفي (برنتانو) أو علم نفس نظري (لوتز) أو علم نفس فينومينولوجي (هوسرل ميرلوبونتي، سارتر). بحث هيجل اذن، كما يبحث المعاصرون، عن بعد ثالث للحقيقة، رآه في العقل أو فـي الروح المطلقة أو في التوحيد بين الفكرة والواقعة أو بين الشكل والمضمون، على ما يفعل هوسرل على مستوى الشعور، أي في حقيقة توجد ذاتها بذاتها من خلال وضع ذاتها ثم نفيها أي عن طريق الجدل الذي يقوم على النفي والتوسط، أو على ما يقول فشته، على التعارض بين الأنا والآخر

(٣) أنظر مقالنا «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الاوروبية» في هذا الكتاب.

لخلق الأنا المطلقة والذي جعله فشته أساساً لنظريته في العلم.

ساهم ماركيوز في الدراسات المعاصرة عن هيجل(٤)، بدراستين، الأولى «انطولوجيا هيجل وأسس نظرية التاريخ» الذي صدر بالالمانية في فرنكفورت سنة ١٩٣٢ قبل أن يرحل إلى الولايات المتحدة الامريكية، والثانية، «العقل والثورة»، «هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية» التي صدرت باللغة الانجليزية في لندن سنة ١٩٤١ وكانت قد كتبت قبل ذلك بسنتين(٥). وتمثل هذه الدراسة أول عرض كامل لفلسفته النظرية، موقفه بالنسبة للماركسية، نقد المجتمع الصناعي، وتفسيره لازمة الايديولوجية الثورية ابتداء من شرح المعاني المختلفة للعقل والثورة. لقد كانت العلاقة الجدلية بين العقل والثورة التي ظهرت في التاريخ في الانتقال من الايديولوجية الفلسفية عند هيجل الى النظرية الاجتماعية عند ماركس موضع جدل في العصر الحاضر.

ويتضح من العنوان «العقل والثورة» أن ماركيوز يحاول تفسير فلسفة هيجل على أنها فلسفة ثورة وأن العقل عند هيجل لابد وأن يؤدي بالضرورة الى ثورة، خاصة وان العقل نفسه قد نشأ من التفكير على الثورة، الثورة الفرنسية. الانتقال من هيجل إلى ماركس هو انتقال من العقل إلى الثورة، والانتقال من ماركس إلى ماركيوز انتقال من الثورة إلى الثورة، من الثورة على المجتمع الليبرالي وليد الثورة الفرنسية ووريث المجتمع الاقطاعي إلى الثورة على المجتمع الصناعي وعلى تأبيد غنى الاغنياء وفقر الفقراء وتسلط الاكابر وهضم حقوق الشباب.

يرفض ماركيوز إذن هذا التعارض المشهور بين هيجل وماركس الذي روج له مؤرخو الفلسفة واساتذتها من انتقال الفلسفة من المنطق إلى الواقع أو من المثالية إلى المادية أو من العقل إلى التاريخ. هيجل وماركس، كلاهما قال حقيقة واحدة يحاول ماركيوز ان يبنيها مستغلا ظروف العصر كأداة للتعبير، أي أنه يعيد تفسير هيجل وماركس معاً حسب ظروف العصر كما أعاد ماركس تفسير هيجل حسب ظروف عصره هو، وكما أعاد هيجل التفكير في الثورة الفرنسية وفي التفكير الاجتماعي الليبرالي في القرن الثامن عشر، حسب ظروف هيجل نفسه ووجوده اثناء قيام الدولة البروسية.

لقد أقام ماركس فلسفته كنقد لفلسفة هيجل باسم العقل بعد ما رد العقل إلى نفسه وبين حدوده وامكانياته وكيف أنه في بعض الاحيان لاعقلي، أعمى، يكون حتمية قوى لايمكن ضبطها، ومع ذلك، فان قلب ماركس لفلسفة هيجل رأساً على عقب لايدل على استبدال فلسفة بأخرى أو التخلي عن الفلسفة وتحويلها الى نظرية اجتماعية محضة بل يدل على ان ماركس اراد تحقيق فلسفة هيجل في التاريخ الذي هو مصدرها ومن ثم فلا تعارض هناك بين هيجل

---

(٤) في عرضنا لفلسفة ماركيوز سنبدأ بمؤلفاته التي كتبها باللغة الانجليزية، وترجم معظمها إلى اللغة الفرنسية وسنتتبعها حسب ترتيبها الزماني الذي يدل على تطور فكر ماركيوز الذي يبدأ من الأصول النظرية عند هيجل وماركس وفرويد قبل تطبيقاتها العلمية في تحليل الانسان المعاصر ونقد المجتمع الصناعي.

(٥) اعتمدنا في مقالنا هذا على الترجمة الفرنسية التي قام بها روبير كاستل Robert Castel وبيير هنري جونتيير Pierre Henri Gontier صدرت في باريس سنة ١٩٦٠ مع مقدمة لماركيوز نفسه Ed. M, Minuit.

وماركس، كلاهما يقيم الثورة بالعقل ويحلل العقل على أنه ثورة.

ويقسم ماركيوز مبحثه إلى قسمين: الأول عن اسس فلسفة هيجل، والثاني نشأة النظرية الاجتماعيــة. وفي القسم الأول يعرض ماركيوز للاسس النظرية لفلسفة هيجل متتبعاً مراحلها المختلفة ابتداء من كتابات الشباب اللاهوتية (١٧٩٠ ــ ١٨٠٠) ويفسرها ماركيوز تفسيراً سياسياً أكثر منها لاهوتياً على غير ما هو متـواضع عليـه، ثم عارضاً أول صياغـة مذهبيـة لفلسفته (١٨٠٠ ــ ١٨٠١) عندما عرض هيجل فلسفته من خلال مقارناته لمذاهب كانط وفشته وشلنج في كتيبه «اختلاف مذهبي فشته وشلنج» ومقاله الصغير عن «الايمان والمعرفة»، ثم عرض ماركيوز ثالثاً مذهب هيجل في يينا (١٨٠١ ــ١٨٠٦) متلمساً فيه الارهاصات الأولى التي اصبحت بعد ذلك أساس «فينومينولوجيا الروح» (١٨٠٧) و«علم المنطق» (١٨١٢ ــ ١٨١٦) والفلسفة السياسية «دروس في فلسفة التاريخ» (١٨٢١). أي أن ماركيوز لايتوقف عند «المدخل الفلسفي» (١٨٠٨) أو عند دائرة المعارف الفلسفية» (١٨١٧ ــ١٨٢٧) أو عند «علم الجمال» أو «فلسفة الدين» (١٨٣٠) يحلل ماركيوز إذن أعمال هيجل تحليلاً موضوعياً ويبرز أهم الموضوعات التي يراها أكثر التصاقاً بالعصر الحاضر، أي أن ماركيوز يفعل ما يفعله ماركس من قبل في محاولته اعطاء قراءة جديدة لهيجل أو تفسير معاصر له.

ويصف ماركيوز في المقدمة البيئة الاجتماعية والتاريخية التي نشأ فيها الجدل ويرى أنه يمكن تسمية المثالية الالمانية «نظرية الثورة الفرنسية» لأن الأولى تفكير على الثانية ورد فعل عليها. لقد حاول كانط وفشته وشلنج وهيجل تقديم نظم سياسية في مقابل ما قدمته الثورة الفرنسية من مذاهب سياسية لتنظيم الدولة تنظيمًا عقلياً حتى يمكنها المحافظة على المؤسسات الاجتمـاعية. وبالرغم من نقد المثالية الالمانية لعصر الارهاب في الثورة الفرنسية إلا أنهم قد حيوها باعتبارها ثورة تقوم على المبادىء الجديدة. ولكن المثاليين الالمان وجدوا ان الثورة الفرنسية قد قضت على الحكم التسلطي الاقطاعي ولكنها أحلت محله نظاماً اقتصادياً سيـاسياً للبـرجوازيـة ومن أجل المحافظة على مصلحة الفرد، أي أنها تحقيق للاصلاح الديني الذي بدأته المانيا من أجل تحرير الفرد وجعله سلطان نفسه، فكلاهما قد أعطى للانسان حرية الفكر، وكلاهما ترك للانسان نشاطه العقلي الحر.

لقد ورث المجتمع الليبرالي الذي نادت به الثورة الفرنسية المجتمع الاقطاعي القديم، وجاءت الرأسمالية الصناعية فورثت الثورة الفرنسية وقضت على مبادئها وأستغلت الدعوة للحرية، وفسرت التحرر على انه نشاط حر لرأس المال الصناعي، وأوحت بأن التوسع الصناعي هو الوسيلة الوحيدة من أجل الحصول على السعادة البشرية، حتى أعلن سان سيمون أن الصناعة هي القوة الوحيدة التي يمكنها اقامة مجتمع عقلي حر، وبالتالي يقوم على تقدم اقتصادي على أساس عقلي.

أما البيئة الفلسفية التي نشأ فيها الجدل فهي الفلسفة الحديثة التي وضع بذورها ديكارت عندما طالب بحق التفكير في السيطرة على الطبيعة كما طالب جاليليو من قبل بحق الرياضة في تنظير الطبيعة. هذا التقابل بين الفكر والواقع أو بين العام والخاص، هو الذي أعطى العقل هذا الحق في إقامة علم شامل أو رياضة شاملة، على ما يقول ليبنتز، وكان هذا العلم أكبر رد فعل على الفلسفة التجريبية الانجليزية وانكارها للافكار وللقوانين العقلية، لقد حاول كانط الربط بينهما، بين العقل والواقع، ولكنه انتهى الى وضع أحدهما فوق الآخر دون تحقيق أية وحدة عضوية بينهما، وترك الشعور الترنسندنتالي مجرد قوالب فارغة دون أن يحقق وحدة حقيقية بين الذات والموضوع أو بين الفكر والوجود. كانت مهمة هيجل اذن التوحيد الفعلي بين العقل والواقع من خلال الصيرورة، فلم يعد التصور فكرة ذاتية أو قالباً فارغاً بل أصبح هو الماهية نفسها التي تتحول إلى واقع، وأصبح الموضوع هو عملية صيرورته إلى محمول. إن اتحاد العقل والواقع ليس معطى مسبقاً بل مشروعاً يتحقق من خلال الجدل.

والحقيقة أن الجدل، على ما تصوره فشته على أنه تعارض بين الأنــا Le moi واللاأنا Non-moi لتحقيق الانا المطلق Le moi absolu هو رد فعل على احتلال نابليون لالمانيا، وصياغة علمية للدعوة إلى تحرير الارض Le moi se pose en s'opposant وصياغة عقلية للدعوة لطرد المحتل. الجدل في نشأته اذن ثورة على الاوضاع، ورفض للوضع القائم. الجدل هو النفي.

ثانياً ــ تحويل العقل إلى ثورة عن طريق النفي:

إذا كان الانتقال من هيجل إلى ماركس هو انتقال من العقل إلى الثورة، فالانتقال من ماركس الى ماركيوز هو انتقال من الثورة الى الثورة من الثورة التي توقفت إلى الثورة المستمرة وذلك عن طريق La négation أو الفكر النافي La pensée négative . لم يكن هدف ماركيوز إذن من تأليف «العقل والثورة» هو مساهمته في الدراسات الهيجلية المعاصرة فقط بل خوفه على الفكر النافي من الضياع فالفكر عند هيجل في حقيقته نفي ما هو موجود أمامنا بطريق مباشر، والنفي روح الجدل، جاء ماركيوز اذن ليصحح الأوضاع ويبين ضرورة استمرار الفكر النافي ويحلل مظاهر التعارض داخل المجتمع الصناعي الذي ورث الروح الليبرالية التي بثتها الثورة الفرنسية.

يفسر ماركيوز اذن منطق هيجل بأكمله على أنه منطق للنفي. فقد حاول هيجل في إرهاصاته الأولى من أجل اقامة مذهب (١٨٠٠ ــ ١٨٠١) حل هذا التعارض المشهور في تاريخ الفلسفة والذي يروج له اساتذتها المتطهرون بين الروح والمادة، النفس والبدن، الايمان والعقل، الحرية والضرورة [٦]، وذلك لأن كانط قد أخطأ عندما تصور حل هذا التعارض على الطريقة الارسطية القديمة، أي عن طريق الصورة الفارغة ثم ملئها المضمون الحسي بعد أن اغفل العلاقة الجدلية بينهما. لم يكن الشيء غيره ولم يستطع أن يكون كذلك. لم يستطع كانط ان يتجاوز التفكير في المتناهي الذي لايتجاوز بدوره التفكير المنطقي التقليدي القائم على مبدأي التماثل

(٦) أنظر مقالنا «ازدواجية الشخصية والتفكير الديني» في كتابنا «في فكرنا المعاصر».

وعدم التناقض، أو كما يقول برجسون، لم يستطع أن يتجاوز وضع بعض الموضوعات متراصة بعضها بجوار البعض في المكان أمّا هيجل فقد أراد التعرف على علاقة التناقض القائمة بين الطرفين وتحريكها لا الغاؤها، فلا توجد علاقات أو قوانين ثابتة على ما تصور كانط بل توجد صيرورة تجعل الوجود صادراً عن فعله وحركته. فالعقل عند هيجل أو الفكر التأملي هو في الحقيقة الجدل. فالتناقض ليس عالما مغلقاً داخل الشعور بل يطلقه هيجل في الخارج ويحاول ان يجد حلاً له في الواقع نفسه. الثالوث La triade اذن هو حقيقة الفكر، وهو ليس تصوراً فارغاً بل وحدة دينامية بين المتناقضات لان التناقض هو قانون الحركة ولان روح التعارض هو المحرك الأول للجدل اذ انه لايمكن وضع شيء بلا تعارض، وقد لاحظ كانط ذلك في فكرته عن «المقدار السلبي» La grandeur négative ولكنه لم يسر فيه حتى النهاية، وجعله تارد Tarde قانوناً للوجود في «التعارض العام L'opposition universelle».

وفي مذهب يينا (١٨٠٢ ـ ١٨٠٦) تصور هيجل المنطق بناء للوجود وأنطولوجيا أي أنه ليس منطقاً يعنى بالشكل بل بالمضمون، ولايبحث عن قوانين الفكر الثابتة بل عن حركة الواقع نفسه، خاصة وأن المنطق الترنسندنتالي لم يتعدَّ مرحلة المنطق الصوري أي أنه لم يتجاوز نظرية في الأحكام القائمة على المقولات الثابتة كالجوهر والعلية.. الخ. كان هذا المنطق مرادفاً للميتافيزيقا. ولكن مهمة المنطق عند هيجل ليست تغليف الشيء Enveloppement بل تطويره Développement وما تصوره كانط على أنه محسوس هو في الحقيقة مجرد لأنه لايتطور وما تصوره على أنه مجرد هو في الحقيقة محسوس لأن الفكر هو الواقع في أتم صوره، والفكر أكثر واقعية من الوقائع الحسية، والوقائع الحسية أكثر تجريداً من الفكر. فالعلاقة ليست مقولة ثابتة بل ارتباطاً داخلياً أو حركة داخلية للجذب والدفع، والمدينة اليونانية القديمة، والمجتمع الصناعي المعاصر، والطبقة الاجتماعية، كل ذلك عموميات أو قوى تاريخية. هناك اذن وحدة بين الفكر والوجود، دون ان يكون هناك شيء في ذاته، ويصبح هذا المنطق الجديد مرادفاً للميتافيزيقا والميتافيزيقا مرادفة لـ الأنطولوجيا.

ان الاشياء لاتوجد في الحقيقة بل تتضمن امكانيات تحددها ظروفها ولايمكن ان توجد هذه الاشياء الا بعد ان تتفجر فيها هذه الامكانيات وبعد ان تتمرد على هذه الظروف حتى يصبح النفي هو الامكانية الوحيدة. والتصور هو الصورة الواقعة للشيء لانه يعطينا حقيقة تطور هذا الشيء أي أن هيجل يدخل الطبيعة عند ارسطو فيما بعد الطبيعة، ويستعمل أهم مفهوم في الطبيعة وهو الامكانية لتفسير أهم مقولة فيما بعد الطبيعة وهي الوجود حتى يصير الوجود امكانية على ما يقول كيركجارد. والفرق بين الواقع والممكن هو أولى خطوات الجدل، لأن الاشياء المتناهية أشياء منفية أو «وجود لايوجد» أي رغبة المتناهي في أن يصير لامتناهياً. فهناك نوعان من اللاتناهي: اللاتناهي الباطل واللاتناهي الحق. الأول هو ما تصوره الفلاسفة المثاليون من تصور للكمال مفارقاً للأشياء أو زيادة كمية في مراتب الموجودات، والثاني تصور هيجل أي أن الكمال هو تطور الشيء نفسه أو حركة الاشياء ذاتها.

ثم يشرح ماركيوز «علم المنطق» (١٨١٢ ـ ١٨١٦) وينتهي إلى أن صلبه هو النفي الذي هو السبيل الوحيد للقضاء على ثنائية العصر الحديث بين العقلي والتجريبي أو بين المثالي والواقعي التي سادت منذ ديكارت حتى الآن. النفي هو صفة العقل الجدلي وأول خطوة نحو تحقيق الفكرة أي أن النفي هو الجدل الحقيقي.

وللنفي معنيان: الأول نفي المقولات الثابتة والجامدة للحس المشترك والثاني نفي العالم الذي تشير إليه هذه المقولات، النفي هو رفض مزدوج للفكر الزائف والوقائع المجردة التي لامعنى لها أي أن النفي رفض لخطأ العصر الحديث وتصور المثالي في ناحية والواقعي في ناحية أخرى، النفي جزء من حركة الواقع لأنه لايوجد شيء حقيقي في صورته المعطاة. كل شيء جزئي يجب أن يتطور ويظهر قدرات وأشكال جديدة حتى تتحقق كل امكانية. وجود الاشياء في جوهرها هو النفي فالشيء ليس هو حقيقته ولكنه ينحو نحوها. الشيء موجود لايوجد. والشيء الوحيد الذي يضمن تقدم المعرفة هو معرفة هذا المبدأ المنطقي وهو أن النفي اثبات ونفي. فالتعارض هو أول مظهر من مظاهر الخصوبة في الشيء وهو الذي يسمح له باظهار كل امكانياته. عن طريق النفي كل شيء يتعلق بنقيضه، ولكي يكون الشيء واقعاً حقيقياً يجب أن نعرف كيف ننفيه؟ وهذا هو معنى المفارقة أو التعالي، فالشيء يعلو على ذاته بمعنى أنه ينفي وجوده. ويتم حفظ مضمون الشامل في الفكرة وهذا هو الجانب الايجابي في المنطق الجدلي وهو تكوين الشامل من خلال نفي الجزئي اثناء بناء الفكرة. والكيفية هي نفي النفي، النفي الأول هو نفي المغاير لها، والنفي الثاني هو ادخال هذا الغير فيها. فوحدة الشيء مع نفسه عملية نفي أو نفي للنفي. وينفي ماركيوز أن يكون للنفي عند هيجل أي معنى ديني أو خلقي أي الخطيئة الحالة في العالم أو النقص البشري المعهود، ويؤكد على معناه الفلسفي فحسب.

وعملية النفي هي في نفس الوقت عملية تحرر اذ لاتتحقق الحرية الا من خلال الجدل، والتحرر ليس مجرد عملية ذاتية بل عملية انطولوجية. يعتبر الفكر الجدلي ان العالم ليس حراً، وأن الانسان والطبيعة كليهما مغترب ومن ثم وجب التحرر. اذن لايتم التحرر الا بالنفي.

وقد استطاع ماركس في شروحه على هيجل وتطبيقاته للفكر الجدلي أن يبين أهمية التعارض والنفي. فقد أكد ماركس على أن أي نظام اجتماعي لايمكن أن يحرر قواه الانتاجية الا اذا قضى عليه وانتقل إلى نظام اجتماعي آخر، وهذا ما عناه هيجل عندما قال ان أعلى مرتبة للنضج والتطور هو أن كل صفة يمكن الحصول عليها هي تلك التي تبدأ في الزوال. ولقد استفاد ماركس من هيجل تحليله لتناقضات الشيء، فكل شيء متناقض في ذاته، والتناقض هو أساس الحركة في الحياة. وقد طبق ماركس هذه القاعدة على المجتمع. فعندما تنتهي فكرة العدل والمساواة وممارستها الى نقيضها أي إلى الظلم واللامساواة، وعندما يؤدي التبادل الحر للثروات إلى استغلال طرف وتجميع الثروة لدى الطرف الآخر، تظهر المتناقضات التي تساعد على اظهار ماهية العلاقات الاجتماعية، فالتناقض هو العامل المحرك لسير المجتمعات، كما طبق ماركس أفكار

هيجل من أن الفكرة هي تحقيقها ومن أن الماهية تدل على الوجود، وضرب ماركس المثل برأس المال ليبين طريقة تكوين الفكرة الجدلية. رفض ماركس كل التعريفات التي تغلف الحقيقة في مجموعة من القضايا الثابتة أو مبادىء الفكر الصوري: مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ العلة الكافية... الخ لأنها مبادىء رياضية فارغة دون مضمون. مفهوم رأس المال ليس الا عملية التنمية ووسائل الانتاج ثم ظهور العمل الحر المأجور والاستحواذ على فائض القيمة ثم الانتهاء الى تجميع رأس المال بفضل التقدم التكنولوجي والى الخفض التدريجي لسعر الفائدة ثم انهيار النظام كله. مفهوم رأس المال هو عملية رأس المال كما أن علم المنطق هو مسار الوجود كله. كما استطاع ماركس في وصفه النظام الرأسمالي وصف الأزمة باعتبارها لحظة حاسمة فيه. وهي لحظة النفي التي تؤدي إلى انهيار النظام كله.

النفي إذن نقيض التبرير. فإذا كان النفي هو رفض للواقع فالتبرير هو اثبات له. وإذا كان النفي جهد عقلي أصيل فالتبرير هو تخلٍ عن العقل وتحويله إلى شيء منعزل. وإذا كان النفي هو الرغبة في التغيير والدفع نحو التقدم فالتبرير لايرى في الامكان أبدع مما كان ويرى في الوضع القائم أفضل الأوضاع الممكنة، واذا استمر التبرير طبع النفس بطابعه حتى يصعب بعد ذلك عليها أن تقوم بثورة أو أن تطالب بتغيير واقع ما. وإذا كان النفي هو الفكر الحي الذي يعبر عن نفسه بشرف الكلمة ونزاهة الضمير فالتبرير تسلق على الاوضاع ورغبة في الوصول. وفي اللحظات الحاسمة من التاريخ يبرز هذا التعارض بين النفي والتبرير، النفي الذي يرسي قواعد الثورة والتبرير الذي يثبت الاوضاع القائمة وتأييدها بخلق بعض التصورات او باستعمال بعض العبارات كتبرير احتلال نابليون لالمانيا باسم الجمهورية الشاملة أو باسم ضياع ألمانيا الارض وبقاء ألمانيا الروح. النفي هو الاعتراف بالامر الواقع أو هو الواقع المثالي في حالة الكمون قبل ان يتحقق بالفعل إلى واقع موضوعي. فالواقع هو صراع مستمر، يضع فيه نفسه ويتحرر من وضعه القائم. مهمة النفي القضاء على الاطمئنان لكل ما هو مباشر ورفض كل ما هو مألوف بفعل الحس المشترك. النفي إذن فعل ايجابي، لذلك كان الجدل نفيا. النفي فعل هادم، لذلك كان الجدل هادماً. النفي كالشعر، قوة لرفض الاشياء وقد قال فاليري من قبل «خلاصة القول أن الفكر هو العمل الذي يجعلنا نعيش مالا وجود له».

وظيفة العقل هو النفي ومهمة الفكر هي الرفض. ليست الحقيقة على ما يقول العقليون تطابق الفكر مع الواقع بل رفض الفكر للواقع. الفكر هو نفي للاشياء. لايكفي أن يشرع الفكر للواقع على ما يقول كانط لأن الفكر على هذا النحو لن يتعدى قوالب فارغة وتكون القوة والفاعلية للامر الواقع. مهمة الفكر كسر حدة الواقع والسيطرة عليه. فإذا كان الواقع قوة للطغيان فإن الفكر يقابله بقوة أخرى تنفيه. ومن ثم ينفي ماركيوز الاتهام الذي ألصق بفلسفة هيجل من أنها تبرير لكل شيء، تبرير لمحاكم التفتيش، وعمل الاطفال، ومعسكرات الابادة، وغرف الغاز، والتجارب النووية، فلسفة هيجل تقوم على النفي، والنفي رفض كل شيء، وكسر من حدة الواقع، وقضاء على سلطان الأشياء.

ولايعني توحيد هيجل بين العقل والواقع أو بين الذات والموضوع الغاء طرف واثبات الطرف الآخر اي عندما تبتلع الذات الموضوع وتتصور الذات على أنها كل شيء وهي حالة النرجسية التي وصفها الوجوديون أو حالة الغرور التي تصيب بعض الافراد أو جنون العظمة الذي يحدث لبعض القادة أو عندما ترى الذات كل الوقائع من خلالها، وهي حالة الاسقاط المشهورة في علم النفس وعندما يرى الفقير الرغيف في كل مكان أو عندما يرى الغني تكديس المال في كل فعـل. ولايعني التوحيد بين الذات والموضوع ابتلاع الموضوع للذات كما يحدث أن تلغي الدولة حريات الأفراد، وقضاء المؤسسات على المبادرة الذاتية للافراد، وتحويل الحياة إلى قانون، والكيف إلى كم، وادخال الجميع في اطار واحد. ما يقصده هيجل هو تحقيق الذات نفسها بنفسها من خلال نشاطها الحر وفعلها الشخصي أو على ما يقول الوجوديون، تحقيق الذات لمشروعها، أو تغيير الموضوع ورفض الوضع القائم بحيث يتم اعادة بنائه كما تتصوره الذات. ليس الجدل اذن هو مجرد رفض لمنطق الاتساق بل هو رفض للامر الواقع والعمل على تغييره.

لم يكن هيجل اذن هو أحد مصادر الفكر المعاصر من حيث انه كان السبب في رد الفعل العنيف الذي قام به كيركجارد ضد المذهب والعقل والجدل والمقولات والتوسط بل من حيث أنه أحد المصادر المباشرة. فالنفي عند هيجل هو أصل الرفض عند المعاصرين، وتحويل الشيء الى نقيضه عند هيجل هو قلب الاوضاع عند المعاصرين، ورفض مجتمع الاستهلاك إلى مجتمع الاستثمار، ورفض استراتيجية الحرب والعدوان الى استراتيجية السـلام الشامل، ورفض منطق الاستعمار الى منطق التحرر ورفض سلطة الاكابر والايمان بقدرة الشباب، ومحو الحرية هو أولى خطوات الحصول عليها.

ثالثاً ــ من النفي المنطقي إلى الرفض السياسي:

كان غرض ماركيوز من اعادة تفسير منطق هيجل على انه منطق للنفي تحويل النفي المنطقي الى رفض سياسي، وبالتالي يفسر فلسفة هيجل كلها على انها فلسفة سياسية لذلك يعتني ماركيوز بتتبع كتابات هيجل السياسية ابتداء من كتابات الشباب حتى «دروس في فلسفة التاريخ» مبيناً آراءه في صلة الفرد بالدولة ونقده للمجتمع البورجوازي وليد الثورة الفرنسية ووصفه للحضارة الانسانية أو تحليل للعقل في التاريخ.

لقد نشأت البذور الأولى لفلسفة هيجل في الظروف التاريخية التي عاشها جنوب ألمانيا، وطغيان الاقلية الاقطاعية ولم يكن حاكم بروسيا إلا طاغياً مستنيراً. وفي ذلك الوقت راجت أفكار الثورة الفرنسية فيما يتعلق بالكرامة الانسانية والعدالة والتسامح، وكان الطلبة يغنون أناشيد الثوار والمارسلييز تحية للثورة الفرنسية وغناها معهم هيجل وشلنج وهيلدرلن. عاش الجميع نخوة الماضي فأخذ هيلدرلن المثل الأعلى من اليونان واحتفل هيجل بالمدينة اليونانية القديمة وبعض جوانب المجتمع المسيحي الأول. وقد تحدث هيجل في ذلك الوقت عن «روح الشعب» وهو ما سماه مونتسكيو بعد ذلك «الروح العامة» اساس القوانين الاجتماعية والسياسية لتثبيت القوانين القائمة.

فكر هيجل في الدولة وعلاقة الفرد بها. فالدولة لديه، على ما عرف في فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر تقوم على اتفاق الافراد فيما بينهم. وتقوم الدولة بالمحافظة عليهم والدفاع عنهم. ولكن بعد ذلك يشعر الانسان بالفرق بينه وبين الدولة. ويفقد حريته وينحصر العمل السياسي في مجموعة من الافراد تدعي تمثيل الدولة ومنح من هم في السلطة بعض الامتيازات، يشعر الفرد بغربته على ما يقول هيجل في كتيبه الصغير عن «دستور المانيا» ضياع الفرد لحريته وعيشه في عالم غريب يتجه كل افراده نحو الملكية حتى أصبحت هي المسؤولة عن تفتيت ألمانيا. وهنا يظهر الفصم بين الفكر والواقع، بين الشعور والوجود، أو بين الذات والموضوع.

ويرى هيجل أولا أن المسيحية فيها حل لهذا الضياع. فقد اعطت المسيحية حقيقة مطلقة يستطيع بها الانسان ان يعود الى نفسه ولكنها حقيقة فردية منفصلة عن مضمونها الاجتماعي والسياسي، لذلك انتقل هيجل من المسيحية الى الفلسفة اذ نشأت الحاجة إليها عندما غابت كل قوة لتحقيق الوحدة في حياة الانسان وعندما يفقد التعارض كل قيمته ويستقل كل طرف عن الطرف الآخر.

وقد حاول هيجل تحقيق هذه الوحدة بين المتناقضات باستعمال مفهوم الحياة. فالحياة هي الروح. والروح هو القادر على الجمع بين المتناقضات، والحياة هي حياة موجود عاقل يتميز بالعقل عن غيره من الموجودات، لقد حاول هيجل كتابة تاريخ الفلسفة من جديد ابتداء من هذه الفكرة ووضع الانسان في الحياة حتى يقضي على وجهة النظر المثالية، أي أنه حاول ما مافعله «دلتاي» بعد ذلك في فلسفته عن تصورات العالم ومحاولته وضع اسس للشعور التاريخي. وفي الموضوع الحق تتحقق فيه وحدة الجزء والكل. الحياة هي تتابع بعض الظروف الموضوعية في موضوع معين يتحقق بذاته ويكون الظرف الذي يوجد فيه الموضوع الحي هو الواسطة. الحياة هي أول صورة يظهر فيها الجوهر على انه ذات تتحقق فيها الحرية. والانسان وحده يستطيع ان يصل إلى مفهوم الحياة عندما تتحقق فيه وحدة الذات والموضوع وقد ظهر ذلك عند القديس يوحنا المعمدان. الوحدة والوجود شيء واحد تعبر عنه الرابطة المنطقية بين الموضوع والمحمول أي فعل الكينونة المضمر في اللغة العربية.

وفي كتابات الشباب التي خصصها هيجل للسياسة يبين كيفية انتقال المجتمع من الاقطاع القديم إلى البرجوازية الجديدة. لقد قضي على الاقطاع ولكن حلت محله نظم فردية هي السبب في تفكك المانيا الى دويلات منعزلة، وبالتالي لم يكن التغير تغيراً جذرياً، بل ورثت البرجوازية الجديدة الاقطاع القديم دون أن تحل الفكرة محل الواقعة. يجب اذن القضاء على النظم الفردية الحالية حتى تتحول إلى نظم عقلية. ولايمكن ان يحدث هذا التغيير دون استعمال العنف، فالفكرة لاتبررها الا القوة، بل ان الفكرة نفسها هي قوة التغيير الناتجة عن المتناقضات. لقد أتى النظام الجديد للدفاع عن امتيازاته باسم القضاء على الاقطاع لذلك وجبت الثورة عليه ونفيه، يجب أن يتحول النظام الجديد إلى جماعة حقيقية يدخل الافراد فيها تحت كل واحد وتتفق فيها المصالح

الجزئية مع المصلحة العامة، يجب ان يقوم هذا الكل بتوحيد الافراد داخله، فالعقل والجماعة كلاهما يقوم بنفس عملية التوحيد بين الاجزاء. الدولة هي الممثلة للمصلحة العامة وهي التي يمكنها تجاوز تناقض النظام الاقطاعي والنظام البرجوازي الفردي.

ولكن الدولة الالمانية انهارت بفعل الملكية الخاصة ولأن القوانين العامة لم تجد شيئا لذلك يدعو هيجل لاقامة دولة دعامتها جيش قوي وسلطة مركزية سياسية واقتصادية وهي فكرة تقدمية في عصرها، كما لاحظ ماركس، حتى يمكن لهذه الدولة القضاء على جيوب الاقطاع الباقية في الدويلات المتفرقة، لذلك حل هيجل في مشروعه «دستور المانيا» القوة محل القانون! في مثل هذه الدولة لاتتعارض حرية الفرد مع حرية المجموع ويحل التناقض بين الحرية والضرورة.

ويحلل ماركيـوز أعمال هيجل الخاصة بتطور الروح. ولايهمه الآن تطورها من الشعور الى الشعور بالذات الى العقـل، اي التطور المعرفي لها بل يهمه تطورها من حيث هي فعل أي من حيث هي عمل اجتماعي. تبدأ الروح بمعرفة الموضوعات منعزلة، ثم يقوم العمل الانساني بتنظيم عالمها الموضوعي وتظل الاشياء وسائل للانتاج ويأتي العقل فينظر للعمل الشامل.

ويتطور العمل داخل الجماعة من العائلة الى المؤسسات الاجتماعية للعمل وما تتطلبه من قوانين للملكية حتى ينتهي إلى الدولة. فالعمل الاجتماعي يحول المصنوعات من احتياجات الافراد الى الاسواق، فهو عمل مجرد وكمي. ويبرز ماركيوز النتيجة التي ينتهي إليها هيجل وهي ان النظام الاجتماعي القائم الذي يعتمد على العمل المجرد الكمي وعلى تكامل الحاجات عن طريق تبادل السلع غير قادر على إقامة مجتمع عقلي. فهو نظام فوضوي في جوهره يخضع لعمليات اقتصادية عمياء، ويظل نظاماً للمتناقضات التي تنشأ باستمرار ويكون فيه التقدم مجرد اتحاد عابر بينها ولكن النهاية ستكون للصراع وتفكك النظام اذ تبدأ الجماعة بنظام الاحتياجات ثم تنتقل الى نظام العدالة حيث يتم فيه التوازن بين القوى المتصارعة حتى يأتي نظام ثالث يقع فيه الصراع وتنشب فيه الحرب وتكون القوة الحربية هي الفصل. لذلك تلزم التربية العسكرية للشعوب.

وفي فلسفة الروح تظهر أولوية الجماعة في صورة شعور عام يمتد بموضوعاته من خلال ثلاث وسائط: اللغة وبها يتحد الشعور مع التمثلات، والعمل وبه يتحد الافراد أو جماعات الافراد مع الطبيعة، والملكية وبها تتحد الامة أو جماعات الافراد مع نفسها ويحلل هيجل العمل كما حلله ماركس بعد ذلك ويبين تبعية الفرد الى شيطان العمل المجرد والطابع الاعمى والفوضوي لمجتمع يقوم على علاقات التبادل. ان العمل المجرد أي العمل الكمي لايسمح للفرد بتطوير ملكاته الحقيقية. والآلة تحيل الانسان عبداً للعمل، وتحيل الحرية إلى ضرورة. ولاحل لذلك إلا باقامة دولة قوية الشخصية والمعنوية وليست اجتماع ارادات الافراد. يرفض هيجل اذن نظرية العقد الاجتماعي التي تجعل من السلطة العامة مجموعة من ارادات الافراد، كذلك يرفض نظرية الحق الطبيعي لانها تجعل الدولة خاضعة لمصالح الجماعات المدنية. فالدولة عند هيجـل أعلى من الجماعة فاذا ما أصبحت الجماعة أعلى من الدولة انهارت، واذا ما حاولت كل جماعة السيطرة على

الدولة وتوجيه الخدمات كلها لصالحها انفض النظام. إن كل العقود الاجتماعية يمكن الخروج عليها وكل نظام اجتماعي يمكن للفرد ان يثور عليه، وهذه الثورة يسميها المجتمع جريمة تستحق العقاب، والدولة عند هيجل تبدأ بالطغيان وتمر بالديموقراطية وتنتهي بالملكية الوراثية هي الدولة المطلقة. لذلك كان هيجل فيلسوف الدولة البروسية ومبررها.

ويبرز ماركيوز الجدل المشهور بين السيد والعبد الذي تحدث عنه هيجل في «فلسفة القانون». يصبح الفرد فرداً بفضل آخر. فهو موجود من أجل الآخر. ولكن هذه الصلة ليست صلة تعاون وتضامن بل «صراع حتى الموت» أي صراع بين السيد والعبد، وهذا الصراع هو الوسيلة الوحيدة التي يصبح بها الانسان واعياً بامكانياته وبحريته فالوعي بالذات يتم في النحن «أنا نحن ونحن أنا». وقد سار ماركس في هذا التحليل واعتبر الانسان ثمرة عمله الخاص وحلل الاغتراب على أنه حصول فرد على ثمرة عمل فرد آخر، فالسيد هو الذي يحصل على ثمرة العمل دون أن يعمل والعبد هو الذي لايحصل على ثمرة العمل الذي يعمله.

ويشابه نقد هيجل الوضعية في أول «فينومينولوجيا الروح» نقد ماركس للمجتمع وما سماه بالتشيؤ Réification. ففي المجتمع الرأسمالي تبدو العلاقات الاجتماعية وكأنها علاقات بين الاشياء مع أن ما يبدو في المجتمع على أنه علاقات بين الاشياء وقوانين طبيعية تنظم حركتها هو في الحقيقة علاقات انسانية أو قوى تاريخية (السلعة هي تجسيد العلاقات الاجتماعية للعمل، ورأس المال هو القدرة على استخدام الانفار) ولهذا القلب أصبح العالم غريباً على الانسان واصبح الانسان غريباً على العالم، وبدل أن يتعرف الانسان على ذاته أو أن يحقق نفسه وجد نفسه تحت وطأة الأشياء وقوانينها الميتة.

ويحلل ماركيوز أعمال هيجل السياسية (١٨١٦ ـ ١٨٢١) وعلى رأسها «دروس في فلسفة القانون» (١٨٢١) ويبين انحلال المجتمع البرجوازي وريث الثورة الفرنسية وخليفة النظام الاقطاعي يقول ماركيوز: ان جوهر هذا الكتاب هو الانحلال الذاتي أو النفي الذاتي للمفاهيم الاساسية في الفلسفة الحديثة. وتشارك هذه المفاهيم في مصير المجتمع الذي تشرحه، ولكنها تفقد طابعها التقدمي، وتعجز عما تعد به، وتضيع امكانياتها، وتعلن عن نهايتها وهزيمتها. لقد انتهت الثورة الفرنسية الى نظام فردي ليبرالي ورثت النظام الاقطاعي ورجعت الى بعض قوانين الجرمان القديمة: المساواة المدنية، الحرية الدينية، الغاء أتاوة الاقطاعيين، بيع ممتلكات الكنيسة. مهمة فلسفة القانون في رأي ماركيوز هي نفي المجتمع الفردي الذي نادت به الثورة الفرنسية وتصويره على أنه مجتمع برجوازي واثبات ان دعاة الفردية الليبرالية وعلى رأسهم فريس J. F. Friés هم أقرب الى الديماغوجيين منهم الى الثوريين.

ولكن المجتمع البرجوازي ينحل بتناقضاته الداخلية، اذ تتحول فيه الحرية الى ضرورة، والعقل الى سلطة. عندما يتولد عن الارادة الحرة الظلم يصطدم الفرد مع النظام الاجتماعي الذي يدعي تمثيله. يقوم النظام الليبرالي على حرية الافراد التي تنتهي الى المنافسة أو الى الإحتكار

أو الى الاستغلال، فاذا ترابطت المصالح، على ما يذكر ماركس، فان ذلك يكون وليد الصدفة وليس نتاجاً لقرار عقلي حر. لقد حلل هيجل المجتمع المدني ابتداء من المبدأين السائدين في المجتمع الحديث: (١) لايهدف الفرد الا الى تحقيق مصالحه الخاصة وبالتالي يكون سلوكه مزيجاً من الضرورة الطبيعية والتعسف (٢) تتشابك المصالح الفردية بحيث تتفق أو تتصارع. وكلا المبدأين هما أساس قيام المجتمع البرجوازي.

ويؤيد ماركيوز تحليل هيجل للملكية. فالملكية وصف مجرد لا علاقة لها بالانسان، وفيها تتمثل الارادة الفردية لذلك فهي ارادة عادمة أو نافية. وعلى الملكية تقوم الاسرة وتتحول الى عدة مجموعات متطاحنة أي الى مجتمع مدني، فيقوم المجتمع المدني على حماية الملكية ومن ثم ينشأ القضاء والبوليس والمنظمات المهنية، ويتحول القانون الخاص الى قانون عام. وينتهي ماركيوز مع هيجل الى أن الغاء الملكيات الفردية يقوي الدولة أكثر مما يضعفها.

ووضع العمل في المجتمع البرجوازي ليس بأفضل من وضع الملكية. فبعد تعميم العلاقات بين الناس بسبب احتياجاتهم (علاقات الانتاج والاستهلاك) تتراكم ثروات هائلة، ويتولد عنه من ناحية فوائد كبيرة ومن ناحية أخرى تجزئة العمل الفردي فتنشأ في المجتمع طبقتان تشيران الى تناقضات المجتمع الصناعي: طبقة الاغنياء وطبقة الفقراء، تستمد الاولى ترفها من بؤس الثانية. تشمل الاولى الفلاحين والعمال وتشمل الثانية اصحاب رؤوس الأموال وتنضم اليها البيروقراطية التي تستفيد من الطبقتين اما بالرشوة أو بالوصولية، وقد حاول ماركس تخفيض ساعات العمل كشرط لوصول الانسان الى مملكة الحرية ولكنه رأى في النهاية ان ضرورة العقل العمياء في المجتمع المدني قد انتهت الى فوضى الرأسمالية.

لاسبيل الى الخلاص من ذلك الا بانشاء دولة قوية مركزية، يكون لها حق السيادة، وتكون أعلى من المجتمع، ويحل هيجل سيادة الدولة محل العقد الاجتماعي ويقضي بها على النظام البرجوازي، فالدولة علاقة موضوعية ضرورية مستقلة عن احتياجات الافراد، وكما ينتقل هيجل من الدين الفردي الى الدين المطلق فانه ينتقل أيضا من المجتمع الفردي الى الدولة. وتقوم الدولة على الشعب لذلك لايحق تقييد الاقتراع العام وذلك باستثناء بعض الوظائف من الانتخابات او بوضع قيود عليه وذلك لان الموظفين العموميين في المجتمع البرجوازي يقومون على تدعيم النظام البرجوازي الذي يرون فيه مراعاة لمصالحهم الخاصة وعلى رأسها الملكية الخاصة. لذلك أصبحت فلسفة هيجل الفلسفة الرسمية للدولة البروسية وأصبح هيجل هو الدكتاتور الفلسفي لالمانيا. والدولة عند هيجل ليست واقعة طبيعية من خلق الله كما يقول الرومانسيون وعلى رأسهم فون هالر K.L. Von Haller بل هي من وضع العقل. والدستور هو روح الدولة، اذ تقوم الدولة على قوانين شرعية لا على قرارات الافراد التلقائية، فالقوانين هي راعية الحرية الموضوعية. لابد اذن من خلق دولة قوية لاتمثل ارادة فرد واحد بل ارادة العقل.

ويرفض ماركيوز كل هذه التفسيرات الخاطئة التي أعطيت حتى الآن لفلسفة القانون عند

هيجل ومكانتها في مذهبه، ويرفض جعل الدولة هي الغاية الاخيرة من المذهب، فالروح الموضوعية التي تمثلها الدولة والتي هي موضوع فلسفة القانون تخضع في نهاية الامر الى الروح المطلقة. كما يدافع ماركيوز عن اتهامات هيجل بأنه كان مؤيداً للرقابة أو مانعاً للحريات الجامعة أو ناقداً للديموقراطية بأن هيجل قد خاب أمله في المجتمع البرجوازي فكان تصوره للدولة القوية رد فعل على الدولة الفردية. كما يدافع ماركيوز عن هيجل واتهام فلسفته بالنازية بأن الدولة عند هيجل لاتمثل حرية فرد معين بل تمثل العقل.

وأخيراً يتناول هيجل موضوع الاخلاق والدين في الدولة، فالاخلاق لديه جزء من السياسة والا فانها تظل أخلاقا ذاتية محضة. الاخلاق ليست علما مستقلاً للقيم أو للفضائل بل جزءاً من الفكر السياسي. والانتقال من القانون المجرد الى الاخلاق معناه تحويل الحرية الى بعد باطني كما حدث في الاصلاح الديني ولكن تتحول الاخلاق الفردية بعد ذلك الى أخلاق موضوعية أي لتصبح جزءاً من الفكر السياسي.

أما الدين ـــ في رأي هيجل ـــ فإنه يبحث عنه وقت الشدة والفوضى والاضطهاد، ويوصي به كعزاء للظلم وكأمل في تعويض الخسارة، أي أنه يحيد بالانسان عن مطلب الحرية وتوهمه بمقابل وهمي لشروره الحالية. «انها لسخرية حقاً ان تكف كل معارضة للطغيان باسم العزاء الديني! ولايجب أن ننسى أن الدين قد يأخذ صورة يكون من شأنها عبودية الانسان في اغلال الخرافة وانحطاط الانسان إلى مستوى اقل من الحيوان. ومن ثم لابد أن يتحرر الانسان منه، وتظهر الدولة مدافعة عن حقوق العقل، فالتقوى والايمان يدلان على تراجع الذات نحو الداخل ونكوصها عن العمل في الخارج»[٧].

وبعد ان يتناول ماركيوز عرض فلسفة هيجل في المنطق وفي السياسة يشير الى فلسفته في التاريخ كتطور للفكرة في الزمان. فاذا كان النفي هو أساس المنطق فانه يظهر في التاريخ على انه قوة هادمة. لقد بين المنطق بناء العقل ويعرض التاريخ لمضمونه الزمني فالعقل في التاريخ، على ما يقول هيجل، وحوادث التاريخ ليست موضوع تجربة بل موضوع تعقل.

كان موضوع فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر هو التقدم واعتمدت عليه البرجوازية الناهضة واعتبرته موضوعها. والحقيقة أن التقدم إنْ هو الا مقدمة للعقل ولمعرفة العام. فموضوع التاريخ عند هيجل هو العام لا الخاص، الكلي لا الجزئي. ويضرب ماركس المثل على ذلك. ففي الرأسمالية الصناعية المتقدمة يضطر الرأسماليون الى تكييف مشروعاتهم مع التقدم التكنولوجي حتى يضمنوا ربحهم وعدم تجاوز المنافسين لهم، فيخفضون من قوة العمل وبالتالي يقل سعر الفائدة وبالتالي يشاركون في انحلال المجتمع الذي يودون المحافظة عليه. لذلك فإن الافراد أيضاً عملاء التاريخ فالتاريخ هو العام والافراد يمثلون الخاص.

---

(٧) H. Marcuse: Raison et Revolution, pp. 264-65.

ويحدد هيجل فترات التاريخ بثلاث مراحل: الحضارة الشرقية، الحضارة اليونانية الرومانية، الحضارة الجرمانية المسيحية. ففي الحضارة الأولى لايعرف الشرقيون ان الروح ــ أي الانسان من حيث هو انسان حر، يعلمون فقط أن فرداً واحداً هو الحر، وهو الطاغية. لم يظهر الوعي بالحرية الا عند اليونان. فالمراحل الثلاث هي في الحقيقة مراحل للوعي بالحرية: في الشرق فرد واحد هو الحــر، وعند اليونان والرومان البعض فقط هم الاحرار، وعند الجرمان الجميع أحرار. النظام الاول هو الطغيان، والثاني الديموقراطية والثالث الملكية.

يأتي ماركيوز اذن ويصحح الاوضاع ويأخذ روح النفي عند هيجل وماركس ويخلصه من الظروف التي جعلت هيجل يؤمن بالدولة المركزية أو بالملكية الوراثية ويحلل المجتمع الصناعي المعاصر ويبين تناقضاته وبذلك تستمر الثورة على يد «الميمات» الثلاث: ماركس، ماركيوز، ماو.

* * *

انتقل ماركيوز من «أسس فلسفة هيجل» في الجزء الاول من العقل والثورة إلى النظرية(*) الاجتماعية موضوع الجزء الثاني. فلم تكن فلسفة نظرية فقط بل تولدت عنها نظرية اجتماعية ولم تكن مذهباً فلسفياً فحسب بل خرج منه نظام للدولة، فالنظر عند هيجل هو العمل مادام الفكر هو الواقع. وقد تحقق هذا التولد بوجه خاص عند انصار هيجل وتلاميذه اليمينيين منهم واليساريين. فقد طور اليمينيون من امثال ميشيليه Michelet وجوشيل Göschel واردمان Erdmann وجابلر Gabler وروزنكرانز Rosenkranz آراء هيجل في المنطق والميتافيزيقا وفلسفة القانون والدين ونحوا بالمذهب كله نحو المحافظة، كما طور اليساريون من امثال شتراوس D. F. Straus وادجار Edgar وباور B. Bauer، وفيورباخ Feurbach وسيزكوفسكي Ciskowski آراء هيجل الى الدين، وانتهوا إما الى الاشتراكية أو الى الفوضوية المطلقة أو الى الليبرالية التي تعتنقها البرجوازية الصغيرة.

ولم تستمر فلسفة هيجل عند انصاره اليمينيين أو اليساريين فقط بل استمرت ايضاً في ردود الفعل العنيفة التي نشأت ضدها وضد المذاهب الفلسفية بوجه عام التي أصبحت فلسفة هيجل رمزاً لها.

يرى ماركيوز أن فلسفة هيجل نهاية عصر بدأه ديكارت ويفسر العالم باعتباره عقلاً، ويخضع الطبيعة والتاريخ لقوانين عقلية. وقد انتهى هذا المذهب بالقضاء على نفسه، ونفي ذاته. أي أن فلسفة هيجل تعتبر بحق حلقة الوصل بين الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة أو نقطة تحول من الفلسفة النظرية الى النظرية الاجتماعية.

---

* الكاتب، يونيو سنة ١٩٧٠، العدد ١١١.

فمنذ بداية القرن السابع عشر، تمثلت الفلسفة مبادىء البرجوازية الصاعدة التي كان العقل وسيلتها للقضاء على كل ما يعوق تقدمها السياسي والاقتصادي وباسم العقل حارب العلم والفلسفة الكنيسة وعادت فلسفة التنوير كل النظم التسلطية. وقد تميز العقل بالخصائص الآتية:

١ ــ لم يكن العقل بالضرورة معاديا للدين بل انه سمح بوجود عالم مخلوق بشرط ان يتصوره الانسان من وجهة نظره الخاصة وطبقا لحاجته.

٢ ــ لم يخضع العقل لنظام اجتماعي معين بل وجدت جذوره في التاريخ الذي تتطور فيه قدرات الانسان حتى يحقق ارادته بمقدار سيادته على الطبيعة. كان العقل قاعدة هذه السيادة، وكان هو المنظم للطبيعة وللمجتمع، واصبح الانسان بفضل التربية موجوداً عاقلاً. كان العقل يعني القضاء على كل سلطة خارجية تتضمن تناقضاً بين وجود الانسان ومقتضيات الفكر الحر، فتطور العقل كان يهدف إلى تحرر الانسان.

٣ ــ تضمن العقل الشمول، شمول الفكر من خلال التصورات والقوانين العامة التي تنطبق على الجزئيات. فالتجريد الحقيقي ليس تواضعاً تعسفياً أو من صنع الخيال، بل هو البناء الموضوعي للواقع، فالشامل هو الواقعي لا من حيث هو جزئي بل من حيث هو امكانية تطور. وقد امكن لهذه التصورات الشاملة ان تصبح منطقاً عملياً لتغيير عالم لايعتمد على المصادفة.

٤ ــ لما كان العقل هو الوسيلة للسيطرة على الطبيعة تحول العقل الى تقدم تكنولوجي كما اتضح ذلك في المنهج التجريبي القائم على النشاط العقلي الذي أطلق كل امكانيات الواقع. وقد تم ذلك في فلسفة ديكارت الآلية، وسياسة هوبز المادية، وأخلاق اسبينوزا الهندسية، ومونادولوجيا ليبنتز. فالعالم تحكمه قوانين موضوعية كتلك التي تحكم الطبيعة والمجتمع ومن هنا نشأ التناقض بين الحتمية والحرية: يريد العقل اخضاع كل شيء للقانون وترفض الحرية الانسانية هذه السيادة. ومن ثم، تنزوي الفلسفات المثالية وتتحول الى مادية ملحدة كما حدث في فلسفة التنوير، أو الى فلسفة برجوازية كما حدث في فلسفات ليبنتز وكانط وفشته التي حاولت التوفيق بين العقلانية الفلسفية واللاعقلانية في العلاقات الاجتماعية. تحول العقل والحرية الى داخل النفس وفي باطن الروح المنعزلة مع أن هيجل قد عارض هذا الاتجاه لقلب العقل والحرية داخل النفس وجعلهما خارجها في التاريخ وفي الانظمة الاجتماعية حتى اصبحت المفاهيم الفلسفية انعكاساً لحركة الواقع. اذا توقفت هذه الحركة انزوت المفاهيم داخل الروح المنعزلة في الفلسفات المثالية. ولكن بفضل الجدل كان التاريخ جزءاً من محتوى العقل وتحولت الفلسفة الى نظرية اجتماعية وسلوكاً اجتماعياً ووريثاً للعقل ولايمكن تجاوز هذه الفلسفة الجديدة الا بتقدم يتجاوز هذه الفلسفة نفسها.

أولاً ــ من فلسفة النفي الى نفي الفلسفة:

سارت كل الفلسفات الصادرة كرد فعل على مذهب هيجل في طريق واحد وهو نفي الفلسفة والبدء بالوجود الانساني بلحمه وعظمه، هذا الوجود الذي يبحث عن الحقيقة ويحاول

تحقيقها. لم يعد العقل وسيلة للتحرر بل أصبح تحرر الانسان مرهوناً بالانسان نفسه، اصبح نفي الفلسفة عند كيركجارد يعني وجود الفرد المنعزل، وعند فيورباخ «تأنيس» الله أو تأليه الانسان، وعند ماركس تحقيق ماهية الانسان الشاملة كفرد في التاريخ. فإذا كان هيجل قد اعتبر الحياة الاجتماعية اعلى درجة لازدهار الوجود الفردي وإذا أثبت الجدل ان الحرية الفردية لاتتحقق الا في مجتمع حر وان تحرير الفرد لايتم الا بتحرير المجتمع، كان تصور الفرد المنعزل تصوراً مجرداً رفضه هيجل نفسه. ومن ثم رجع كيركجارد في وجوديته وفيورباخ في ماديته الى الارهاصات الفلسفية الاولى التي خرج منها هيجل واستطاع تجاوزها ويكون ماركس هو الوحيد الذي استطاع الخروج بنظرية نقدية للمجتمع وقطع الصلة نهائياً مع هذه الصياغات الاولى التقليدية لفلسفة هيجل.

لقد انتهى كيركجارد بتفسيره الفردي لنفي الفلسفة الى معارضة التيار العقلي في الفلسفة الغربية. هذا التيار الذي يتميز بالشمول يظهر العقل فيه في الذات المفكرة والروح الموضوعية، وأصبح المقياس الوحيد للفلسفة الحقيقية هو خلاص الفرد، فالفرد ليس ذاتاً مفكرة بل ذاتية خلقية أو موجوداً خلقياً يسبقه وجود حسي جمالي ويتلوه وجود ديني، فالحقيقة ليست في المعرفة بل في الوجود. المعرفة من وضع المفكر الخالص وبالتالي فهو مجرد خيال في حين أن الوجود حسي ملموس، المعرفة لاتتجاوز الممكن ولاتستطيع ادراك الواقع في حين ان الوجود هو الفعل وهو الواقعة الوحيدة المرادفة للحقيقة.

والفرد منعزل عن الآخرين، فرد أوحد لاصلة له بالآخرين، ولايعمه الشمول ولا تتنازعه أي سلطة فالمجتمع هو المسؤول عن ضياع الفرد. الحقيقة مرهونة بقراره الخاص، سعادته في الايمان. يعبر فكر كيركجارد عن فترة الرجوع الى الملكية Restauration واعتبار الدين هو الوسيلة للخلاص بعد رفض فلاسفة التنوير له. كذلك يجب فصل الكنيسة، من حيث هي فرد، عن الدولة التي تمثل الجماعة، وكل اعتماد للكنيسة على الدولة يمثل خيانة للمسيحية، مهمة الكنيسة كمهمة الفرد ادانة الظلم والعبودية. لايتم خلاص الفرد بالمؤسسات الخارجية بل من حياة الفرد نفسه. الحقيقة هي الفرد لا العقل أو الدولة أو الانسانية: «الوجود هو الفردي، والمجرد لا وجود له» أي أن كيركجارد قد أعاد للمسيحية وظيفتها الأولى في الصراع والثورة، وظهور الله في واقعة تاريخية فريدة في مجتمع منحل، لقد أدان كيركجارد اتحاد الدين بالفلسفة وجعل خلاص الانسان مرهوناً بالايمان وحده، وبالتالي انتهت الفردية الدينية الى الانغلاق على الذات وترك العالم واعتبار الحقيقة خارج الاوضاع الاجتماعية والسياسية وضياع قوة المعارضة والنفي. وقد أدى به الانعزال السياسي والاجتماعي الى انكاره لكل تصور اشتراكي، فالجماعة لايمكنها تخليص الفرد، والاشتراكية في رأيه محاولة للاقلال من شأن الأفراد وجعلهم جميعاً متساوين ومحو لكل صفات مميزة لهم وتعبر عن حقد دفين من الاغلبية الساحقة للاقلية الممتازة، فالاشتراكية في رأيه مؤامرة ضد الفرد المتميز!

ويمثل هجوم كيركجارد على العقل هجوماً على الافكار الاجتماعية والتقدمية، فقد ارتبط

العقل بالافكار التقدمية مثل المساواة بين الافراد، سيادة القانون، عقلانية الدولة والمجتمع، وحيث ارتبطت العقلانية الاوروبية بالمجتمع الليبرالي التقدمي، ولقد بدأ الصراع ضد الليبرالية بالصراع ضد العقلانية، وقد ساهمت الوجودية في ذلك بإنكارها كل شمولية عقلية للمجتمع وللدولة، كما أدى هدم العقل هذا في بعض الاحيان الى الاعلاء من شأن العنصر أو الشعب كما وضح ذلك في بعض الايديولوجيات المعاصرة.

هدف ماركيوز إذن من بيان الانتقال من فلسفة النفي إلى نفي الفلسفة عند كيركجارد هو ابراز انتهاء فلسفة النفي التي يمثلها هيجل الى فلسفة فردية لا عقلية، ومن ثم يضيع أهم أساسين في فلسفة هيجل أعني العقل والتاريخ وتتبخر فلسفة النفي إذا تحولت الى نظرية اجتماعية وتصير فلسفة للفرد المناهض للعقل، أي الفرد الغاضب، ومن ثم تنتهي فلسفة هيجل الى فلسفة وجود.

أما فيورباخ فانه بدأ من واقعة لم يشأ كيركجارد الاعتراف بها وهي أن المضمون الانساني للدين لايمكن الابقاء عليه الا بشرط التخلي عن صورته الدينية والاتجاه نحو العلمانية، فتحقيق الدين يتضمن نفيه! وبالتالي يجب أن يتحول اللاهوت أي «نظرية في الله» Théologie الى «نظرية في الانسان» Anthropologie كما يجب أن تتحول السعادة الأزلية من ملكوت السماوات الى ملكوت الارض.

ويتفق فيورباخ مع هيجل في ان الانسانية قد وصلت إلى حد النضج وأنه بالامكان تغيير العالم الارضي بفضل العمل الجماعي المشترك الى عالم يسوده العقل وتعمه الحرية. يضع فيورباخ أسس «فلسفة المستقبل» ويراها تحقيقاً منطقياً وتاريخياً لفلسفة هيجل أو بالاحرى لكل الفلسفة القديمة. لقد بدأ نفي الدين عندما حول هيجل الدين الى منطق، وانتهى بالفعل عندما حوله فيورباخ من منطق الى انثروبولوجيا. الانثروبولوجيا فلسفة تهدف الى التحرير العقلي للانسان، وبالتالي فهي ليست فلسفة مثالية لانها تبين الظروف الواقعية التي يمكن أن يحدث فيها هذا التحرير. خطأ هيجل اذن هو بقاؤه على مثاليته مع أن الحل المادي لهذه المشكلة أمر ميسور. الفلسفة الجديدة اذن هي تحقيق لفلسفة هيجل أي أنها نفي لها.

لقد قضى هيجل على مبادئه الخاصة عندما أخضع فلسفته الى فلسفة عصره، أي عندما أخضع فكره الى ظروف خارجة عنه، ولذلك أصبحت فلسفته فلسفة نقدية تبين نشأة الفكر Génético-critique وبالتالي تحولت كل القيم المتعالية الى قيم علمانية أو الى غايات للحياة الحسية الملموسة. صحيح أن تحليل النشأة يقدم للانسان مقولات تساعد على تحريره من التعالي ولكن هيجل أغفل هذا التحليل في نهاية الامر عندما اعتبر عصره نهاية العصور السابقة.

كانت الطبيعة عند هيجل مجرد محمول للفكر يمكن استنباطها منه ولم تكن واقعاً حسياً ملموساً في حين أن الوجود هو الموضوع والفكر هو المحمول. لقد اعتبر هيجل الوجود ناشئاً عن الفكر في حين ان الفكر ناشيء عن الوجود. يجب اذن البدأ بالوجود الحسي أي بالطبيعة لا بالوجـود في

ذاته على ما يقول هيجل، فماهية الوجود من حيث هو موجود هي ماهية الطبيعة، ولايعني ذلك وقوع في فلسفة الطبيعة بمعناها التقليدي بل يعني ذلك أن الطبيعة هي شرط الوجود الانساني، فموضوع الفلسفة ومضمونها هو الانسان، وتحرير الانسان يتضمن تحرير الطبيعة أي تحرير وجوده الطبيعي، فالحرية ليست موضوعاً متعالياً فوق الطبيعة أو ضدها. ومن ثم ينضم فيورباخ الى كبار الفلاسفة الماديين. فالعقل والحرية لديه اسطورتان. لقد أقام هيجل عالم العقل على عبودية الانسان وذلك بارتكابه خطأً لايغتفر ضد الفرد في حين ان الفرد هو العنصر الحاضر دائمًا. إن الالم له أولوية مطلقة على المعرفة في علاقة الانسان بالعالم هذا الالم الذي رآه ماركس ألماً شاملاً عند البروليتاريا، هذا الالم الذي تمتد جذوره في المجتمع والذي لايمكن القضاء عليه الا بالفعل الاجتماعي. يقتصر فيورباخ على النظر إلى الطبيعة على أنها أساس تحرير الانسانية، فالطبيعة نفي للفلسفة وتحقيق لها.

ويقلب فيورباخ التصور التقليدي للذات منذ ديكارت، فالذات ليست فعلاً بل انفعالاً، والأنا ليس محدَّداً ذاته بل محدداً بغيره. الفكر الحقيقي نفي للفكر وتحوير الموضوع له. وبالتالي فالحس وسيلة المعرفة الفلسفية وهو الذي يعطي الموضوع دلالته. وهنا يتفق ماركس مع هيجل ضد فيورباخ، فالمعرفة الحسية عند ماركس وهيجل ليست هي المعرفة النهائية لأن الحقيقة شاملة ولانها تتحقق في عملية تاريخية مرهونة بالعمل الاجتماعي المشترك. المعرفة الحسية جزء من حركة التاريخ وتتطور معه، والعمل هو الذي يضع المعرفة الحسية في تطور التاريخ. لقد أهمل فيورباخ فكرة العمل الذي يحول الظروف الطبيعية للوجود الانساني الى ظروف اجتماعية ولم يتجاوز فلسفة الافراد المنعزلة ووصف المجتمع البرجوازي. لذلك أتى ماركس ليركز نظريته على العمل وفقاً لجدل هيجل الذي يؤكد أن بناء المضمون اي الواقع هو الذي يحدد بناء النظرية، ومن ثم كانت أسس المجتمع المدني أسس نظرية المجتمع المدني، ويسير هذا المجتمع طبقاً لمبدأ العمل الشامل الذي يسيطر على الوجود الانساني، فالعمل هو الذي يحدد قيمة كل شيء، ومن ثم تحددت العلاقات الانسانية بقوانين الاقتصاد، واعتمد تطور الفرد على مدى اشباع عمله لاحتياجاته. كل الناس أحرار ولكن سير العمل هو الذي يحكم حرية الجميع، ومن ثم كان تحليل العمل هو السبيل لمعرفة كيف يتحقق العقل والحرية، ويصبح تحليل العمل هو الموضوع النهائي للفلسفة.

وهكذا يصب ماركيوز فلسفة هيجل في شعر الطبيعة عند فيورباخ وتتبخر فلسفة النفي في المعرفة الحسية كما تبخرت من قبل في الفردية اللاعقلية، ولايصبح أمام فلسفة النفي إلاّ أن تتحول إلى نظرية اجتماعية على يد ماركس.

ثانياً ــ من فلسفة النفي الى نفي المجتمع:

لقد تحول الجدل على يد ماركس من مفاهيم فلسفية الى مفاهيم اجتماعية واقتصادية وذلك سيراً في نفس الطريق من فلسفة النفي الى نفي الفلسفة. فاذا كانت مفاهيم هيجل مستمدة من النظام القائم أو داعية لنظام جديد نجد أن مفاهيم ماركس تهدف الى نفي هذا النظام وتضع

نظاماً اجتماعياً جديدا، فالحقيقة لاتوجد الا بعد نفي النظام الاجتماعي القائم. نظرية ماركس اذن نظرية نقدية بمعنى أنها نفي وادانة للوضع القائم في كل صوره، ومن ثم تجاوز ماركس نفي الفلسفة الى نفي الواقع، رأى ماركس ان فلسفة هيجل ـ وكل فلسفة من هذا الطراز ـ تعبير عن المبادىء البرجوازية خاصة وان البرجوازية لم تكن قد اكتملت بعد في المانيا وجاءت فلسفة هيجل لتكملها. جعل العقل هو القاعدة الشاملة للمجتمع، واعترف بدور العمل المجرد الذي يجمع المصالح الفردية المتعارضة في نظام للحاجات، وأبرز المعاني الثورية للأفكار التحررية مثل الحرية والمساواة، وفسر تاريخ المجتمع المدني على انه تاريخ قوى الموضوع، وجعل الموضوع موضوعاً للاغتراب مثل الآخر، أي أن علاقة الذات بالموضوع عملية اجتماعية تنشأ بعد غربة الذات وتشيؤها ثم سيادة الاشياء عليها، وكان ذلك موضوع فينومينولوجيا الروح.

واذا كان هيجل قد وحد بين النظرية والواقع نجد أن ماركس قد جعل النظرية نافية له، واذا كان هيجل قد أثبت أن الحقيقة كل واحد حاضر في كل عناصره اذا غاب عنصر واحد أو واقعة مادية واحدة بطلت الحقيقة رأى ماركس أن هذا العنصر الغائب هو البروليتاريا، فوجودها يكذب ادعاء العقل واحتواءه الواقع كله لأنها عندما تتجسد في طبقة تعطي برهاناً على نفي العقل. ومصير البروليتاريا ليس هو تحقيق الامكانيات الانسانية بل نفيها، وإذا كانت الملكية صفة للفرد الحر فان البروليتاري ليس حراً بل وليس فرداً لانه لايملك شيئاً، واذا كانت أنشطة الروح المطلقة، الفن والدين والفلسفة، تكوّن ماهية الانسان فإن البروليتاري لا ماهية له بل ليس انساناً لأنه لايملك الفراغ اللازم لممارسة هذه الانشطة. إن وجود البروليتاريا لايجعلنا نضع موضع الشك المجتمع العقلي الذي وصفته «فلسفة القانون» فقط بل أيضا المجتمع البرجوازي فالبروليتاريا نتاج العمل كما أنها ضياع للانسان، انها النفي المطلق من حيث أنها الالم الشامل أو الظلم المطلق، وبالتالي يتحول العقل والقانون والحرية الى كذب وظلم وعبودية. يدل وجود البروليتاريا اذن على ان الحقيقة ليست واقعة، ومن ثم كان التاريخ والمجتمع نفياً للفلسفة ولا يستطيع المذهب الفلسفي نقد المجتمع بل لابد لذلك من عمل اجتماعي تاريخي تقوم به البروليتاريا.

لذلك أتى ماركس وأبرز فكرة العمل عند هيجل وأدان في كتاباته (١٨٤٤ ـ ١٨٤٦) تنظيم العمل في المجتمع الحديث باعتبار العمل اغتراباً كلياً للانسان. ذلك ان تقسيم العمل لايرجع إلى اختلاف المواهب الفردية أو الى مقتضيات المصلحة العامة بل تحكمه قوانين الانتاج الرأسمالي للسلع وبالتالي يصبح شعور الانسان ضحية علاقات الانتاج.

يشير ماركس الى العمل كواقعة تاريخية يظهر فيها الطابع المادي للنظام الاجتماعي القائم أو تشريع الاقتصاد للعلاقات الانسانية، وهذا هو معنى الموقف المادي. وهو يتضمن في نفس الوقت نظرة نقدية ويبين أن العلاقة بين الشعور والوجود الاجتماعي علاقة زائفة يجب تجاوزها حتى تظهر العلاقة الحقيقية. فمادية ماركس ترجع إلى مادية المجتمع الذي يحلله وتكون حقيقة الدعوى المادية في نفيها: يصبح العامل أكثر فقراً كلما أنتج سلعاً أكثر، أي أنه يصبح أسوأ سلعة كلما انتج

أفضل سلعة، وتقل قيمة عالم البشر كلما ازدادت قيمة عالم الاشياء، وتصبح السلعة والقيمة والدخل هي العوامل المحددة للوجود الانساني. فالعمل ليس مجرد نشاط اقتصادي بل هو نشاط وجودي، نشاط شعوري حر تظهر من خلاله ماهية الانسان الشاملة كما هو الحال عند هيجل وفيورباخ، يكون الانسان حراً بقدر ما هو انسان شامل، وهو ما قاله هيجل من قبل بالنسبة للعقل. يصف ماركس تحقق الانسان كوحدة بين الفكر والوجود، هذا التحقق الذي يتطلب القضاء على طريقة العمل القائمة وهكذا يبرز ماركيوز الجانب الوجودي في تحليل ماركس للعمل ويعطي لهذا الجانب الاولوية على الجانب الاقتصادي.

ويظهر اغتراب العمل في علاقة العامل بنتاج عمله ثم في علاقة العامل بنشاطه الخاص. ففي المجتمع الرأسمالي ينتج العامل السلع التي تؤدي الى رأس المال الذي يصبح قوة تحدد مصير السلع التي أنتجها وبالتالي يصبح العامل عبداً للقوة التي خلقها هو أولاً، ويصبح العمل نفسه عملاً غريباً عليه وكأنه قوة مستقلة عنه. ويبدو العمل وكأنه نفي له اذ ينتج العامل السلع التي تؤدي الى رأس المال وفي نفس الوقت يؤدي به أجره الى الجوع والحرمان والموت. كلما أنتج العامل أصبحت نتيجة عمله غريبة عليه بعد تدخل الوسطاء، ومن ثم يقع أسيراً لما خلقه هو أي لرأس المال. يصبح العامل غريباً على نفسه لأنه يصبح ملكاً لآخر وهو صاحب رأس المال. ومن ثم لايظهر العمل ماهية الانسان بل يلغيها. لايجد العامل نفسه إلا خارج العمل ولايجد نفسه إذا عمل، عمله اذن ليس ارادياً بل مجبراً عليه، أي أنه ليس اشباعاً لحاجاته بل اشباعاً لحاجات خارجة عن العمل. يصبح الانسان، اي العامل، حيواناً وتنحصر وظيفته في الطعام والشراب والتناسل، ويصبح الجانب الحيواني فيه هو الجانب الانساني ويصبح الجانب الانساني فيه هو الجانب الحيواني. وهكذا يعيد ماركيوز تفسير تحليلات ماركس للعمل ويبرز مضمونها الانساني الوجودي على حساب المضمون الاقتصادي.

ويصف ماركس في كتاباته الاولى عملية التشيؤ التي يحول بها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الافراد الى علاقات موضوعية بين الأشياء، ويسمى ذلك «فتشية السلعة» أي أن السلع المتبادلة هي التي تحدد العلاقات بين الناس وان قيمة التبادل هي التي تحدد الوضع الاجتماعي للافراد ومستوى معيشتهم واشباع حاجاتهم وحرياتهم وسلطاتهم، وتتلخص هذه العملية في «علاقات مادية بين الاشخاص وعلاقات اجتماعية بين الاشياء» مما يؤدي الى اغفال المضمون الانساني للعلاقات بين الافراد، فعلاقة رأس المال بالعمل علاقة موضوعية مادية وموضوع لعلم الاقتصاد. العملية الاقتصادية عملية طبيعية والانسان فيها مجرد كم رياضي لاذاتاً واعية. يرى ماركيوز أن ماركس يرفض هذه النظرية الاقتصادية البحتة وانه يحدد العلاقات الاقتصادية على أنها علاقات وجودية بين الافراد. فلا تهم الملكية الخاصة الخارجية بقدر ما يهم العمل وعلاقته بالانسان نفسه، أي أن ماركيوز يرجع ماركس من الخارج الى الداخل ويبقي على فلسفة النفي ويحولها الى نفي للمجتمع اذ تدل الوقائع الاقتصادية على النفي الباطن فيها، فالنفي هو العنصر المحرك للواقع. العمل المأجور واقعة ولكنه يعوق العمل الحر الذي يشبع حاجات

الفرد، والملكية الخاصة واقعة ولكنها نفي للملكية الجماعية. النفي جوهر الحياة الاجتماعية، فنفي المجتمع الرأسمالي في اغتراب العمل، ونفي هذا النفي هو الغاء العمل المغترب. الاغتراب في صورته العامة يوجد في الملكية الفردية والقضاء على الاغتراب يتم بالغاء الملكية الفردية. فالغاء الملكية الفردية ليس غاية في ذاتها بل وسيلة لالغاء اغتراب العمل والملكية العامة لوسائل الانتاج ليست في حد ذاتها قضاء على العمل المغترب بل قد تؤدي الى اخضاع الفرد الحر الى شمولية أخرى لايمكن المساس بها، وبالتالي لايؤدي الغاء الملكية الفردية إلى إقامة نظام اجتماعي جديد الا اذا اصبح الافراد احراراً وإلا وقعنا في تشيؤ جديد هو تشيؤ المجتمع، وبالتالي يكون تاريخ الانسانية الحقيقي هو تاريخ الافراد الاحرار لان مصلحة الجميع في الوجود الفردي لكل انسان، فالفرد هو الغاية القصوى. وهكذا يبرز ماركيوز الجانب الفردي في فكر ماركس في معارضته الفكر التقليدي الذي ينحو نحو العام ويجعل من ماركس مفكراً وجودياً لافرق بينه في كثير أو في قليل وبين كيركجارد، وكان هدف ماركيوز هو القضاء على المجتمع من أجل الفرد وعلى الحتمية من أجل الحرية وعلى الملكية العامة من أجل الملكيـــة الخاصة، ومن ثم ينتسب ماركيوز لهؤلاء المفكرين الغربيين الذين وجهوا همهم الى نقد النظم الشمولية وإلى الاعلاء من شأن الفرد والحرية الفردية من أمثال كارل ياسبرز وجابريل مارسل وبردياثيف واونامونو.

ويمضي ماركيوز في عرضه لتحليل ماركس لسير العمل في كتاباته الأولى على أنه أعم صورة لصراع الانسان مع الطبيعة، ولكن العمل في المجتمع الرأسمالي عمل مغترب أي أنه ضـد الطبيعة. والعمل له جانبان، العمل المحسوس النوعي وله قيمـة الاستعمال valeur d'usage والعمل المجرد وله قيمة التبادل valeur d'échange قيمة الاستعمال لاشباع الحاجات وقيمة التبادل جزء من العمل المجرد والانتقال من القيمة الأولى للقيمة الثانية هو ما يسميه ماركس قانون القيمة الذي يقضي على حرية الفرد والذي ينتج عنه فائض القيمة. ويؤكد قانون القيمة ان المجتمع الرأسمالي هو وحدة بين الاضداد فهو يصل الى الحرية عن طريق الاستغلال والى الغنى عن طريق الفقر والى تقدم الانتاج عن طريق الحد من الاستهلاك ثم تكون الازمة هي الصورة العليا لهذه التناقضات. يكتفي ماركيوز بوصف المتناقضات ولايبين كيفية حلها وكأن المجتمع الـرأسمالي استطاع الجمع بينها.

ولكن الثورة الشاملة عند ماركس هي السبيل لمواجهة شمول العلاقات الرأسمالية للانتاج: الملكية العامة في مواجهة الملكية الخاصة، الفرد في مقابل سيادة الطبقة فخضوع الافراد للطبقة كخضوعهم لتقسيم العمل. والبروليتاريا هي التي تقوم بهذه الثورة الشاملة، ولكن ماركيوز لايعتبر البروليتاريا طبقة بل نفي لكل الطبقات، فمصالح الطبقات متجهة نحو غـاية واحـدة وهي الاستغلال في حين أن مصلحة البروليتاريا شـاملة، وهي لاتملك شيئاً ولاتحصـل على فـائدة ولاتهدف الا الى تغيير طريقة الانتـاج القائمـة وتمثل مصلحـة المجتمع ككـل، ولكن شمول البروليتاريا شمول نافٍ لان العمل المغترب يؤدي الى هدم البروليتاري وينفي وجوده ويمنعه من كل ازدهار ولكنه نفي ايجابي لانه يجعل البروليتاري يتجاوز النظام نفسه في الثورة الشاملة، وهكذا

يخفي ماركيوز عن البروليتاريا صفة الطبقة ويجعلها مجرد نفي للأوضاع ونفي لاغتراب العمل ورجوع البروليتاري الى الانسان.

ويرى ماركيوز ان ماركس قد استبدل بمفهوم العقل مفهوم السعادة فقد كان العقل شعار البرجوازية ووسيلة تقدمها اما السعادة فهي مطمح الفرد، هذه السعادة التي أنكرها هيجل وجعل العقل سائداً بالرغم من شقاء الانسان وحرمانه، أي أن ماركيوز يريد أن يجعل هدف ماركس سعادة الفرد، هذه السعادة التي يمكن تحقيقها بوسائل أخرى قد يستطيع المجتمع الرأسمالي توفيرها.

خلاصة القول ان ماركس اراد ان يبين الطابع النافي للواقع فحول النفي من الانطولوجيا كما هو الحال عند هيجل الى التاريخ، وبالتالي اصبح الجدل جدلاً تاريخياً وذلك لان سلوك البشر جزء من تحديد الموضوع على ما يقول لينين في مثاله الشهير عن كوب الماء.

ثالثاً ـ من الفلسفة النافية الى الفلسفة الوضعية:

يرى ماركيوز ان الفلسفة الوضعية هي نهاية الفلسفة النافية وبالتالي نهاية فلسفة هيجل، ولاول مرة يعطي ماركيوز معنى جديداً للفظ «وضعي» في الفلسفة الوضعية، فالوضعي positive مناقض للنافي négative، والفلسفة الوضعية على نقيض الفلسفة النافية: الأولى تبرر والثانية تنفي، الأولى تثبت الاوضاع القائمة والثانية تنفي الاوضاع القائمة، الأولى أساس كل فلسفة رجعية والثانية شرط كل فكر تقدمي. الوضعية هي نهاية فلسفة هيجل، وتمثل «محاضرات في الفلسفة الوضعية» لكونت comte (١٨٣٠-١٨٤٢) و«الفلسفة الوضعية للدولة» لشتال Stahl (١٨٣٠-١٨٤٢) و«الفلسفة الوضعية» لشلنج Schelling (١٨٤١) نهاية الفكر النافي.

ويبدو غريباً الحاق شلنج وميتافيزيقاه وشتال ونظريته الدينية في الدولة بالفلسفة الوضعية، فقد رفض شلنج في «فلسفة الوحي» الميتافيزيقا التقليدية التي تجعل الأشياء مجرد تصورات أو ماهيات لأنها عاجزة عن ادراك وجودها الحقيقي. اراد شلنج البحث عن الواقع أي عن «الوضعي» وتحريره من أسر الميتافيزيقا القديمة، فدافع عن الفلسفة الانجليزية والفرنسية لاعتمادهما على التجربة ودعى الفلسفات الالمانية الى تجاوز الفلسفات القبلية والى إقامة فلسفة وضعية أي الى تحويل الفلسفة الى علم للتجربة. ويختلف شلنج مع كونت في أن الوقائع لديه لاتحددها التجربة الخارجية أو الداخلية في حين أنها عند كونت قاصرة على الملاحظة كما هو الحال في العلوم الطبيعية، فضلا عن أن شلنج يقيم فلسفة في الحرية ويجعل النشاط الحر الخلاق هو جوهر التجربة في حين ان كونت يقيم فلسفة في الحتمية.

ويرى ماركيوز أن الفلسفة الوضعية رد فعل واعٍ خاصة في ألمانيا ضد كل التيارات النقدية والهادمة للاتجاه العقلي والحقيقة انها نشأت لرفض الاتجاهات القطعية والميتافيزيقية والاسطورية والدينية وهي بالتالي تشابه الفلسفة النقدية في رفض القطعية في كل صورها. والحقيقة أن الفلسفة

الوضعية نشأت كرد فعل على مغالاة الفلسفة العقلية وانتهائها لوضع مذاهب فلسفية وجعلها بديلا للواقع. وبالتالي فهي تبحث عن الواقع وتتمسك به وسميت فلسفة هيجل فلسفة نافية لانها تلغي الواقع من حسابها ولاتضعه أو تؤمن به كموضوع، أي لانها تنفي كل واقع لا عقلي أو مضاد للعقل، وكان هذا النفي تحدياً للنظام القائم. أرادت فلسفة النفي البحث عن الممكن في الاشياء لا عن الواقع وتوقفت على الصور المنطقية دون ادراك مضمونها، وبالتالي تضمنت هذه الفلسفة مبادىء ثورة على ما يقول شتال، فما دام الواقعي هو العقلي أصبح العقلي هو الواقعي.

لقد هاجمت الفلسفة الوضعية كل الفلسفات العقلية النقدية منذ ديكارت وفلاسفة التنوير حتى هيجل، وأخذ شلنج من فردريك جيوم الرابع تصريحاً بهدم الوحش هيجل واصبح شتال المتحدث الرسمي باسم الملكية البروسية. فإذا كانت فلسفة هيجل نقض للدولة فالفلسفة الوضعية اثبات لها.

لقد درس هيجل المجتمع والدولة من حيث أنهما عملاً تاريخياً للانسان الحر في حين أن الوضعية درستهما كظاهرة طبيعية موضوعية كما هو الحال في العلوم الطبيعية. صحيح ان الوضعية ساعدت على تقدم العلوم ولكنها انتهت إلى تبرير الوضع القائم ضد كل محاولة لتغييره حتى انتهت الى الفلسفة المضادة للثورة الفرنسية فقد تأثر كونت بجوزيف دي مستر كما تأثر شتال ببرك Burke.

لقد اعترف سان سيمون مع هيجل بان الانسانية قد بلغت كمالها في الثورة الفرنسية ورأى ان التصنيع هو الوسيلة الوحيدة لإقامة النظام الجديد الذي يضم الفكرة والواقعة. كما يتطلب تقدم الظروف الاقتصادية ان تصبح الفلسفة نظرية اجتماعية والنظرية الاجتماعية اقتصاداً سياسياً أي «علم الانتاج». وتقوم النظرية الاجتماعية على منهج الملاحظة كما هو الحال في العلوم الطبيعية وهي علم الانسان الذي يجب معالجته كما تعالج العلوم الطبيعية، فالمجتمع له قوانين موضوعية ولايخضع لاراء الافراد، والافراد مجرد وسائل في يد التقدم، فالتقدم هو إله العصر وقانون الطبيعة. ويعادي سان سيمون الاتجاهات التسلطية في الرأسمالية الصناعية ذلك أن تقدم المجتمع الصناعي يجعل من صراع الطبقات صراع مع الطبيعة ويؤدي الى حكومة تسلطية. يقوم المجتمع الصناعي على الاستغلال وينتهي إلى الصراع بين البروليتاريا واصحاب وسائل الانتاج. لقد اكتفى سان سيمون اولاً باعلان مبادىء الليبرالية الجذرية: الافراد أحرار في العمل، والحكومة شر لابد منه لكنه اكتشف ان المجتمع الليبرالي ينتهي إلى هدم نفسه فتراكم الثروة يؤدي الى الفقر، والازدهار ينتهي إلى الازمة، ثم يتحول النظام الى فوضى.

يهدف ماركيوز من تحليل آراء سان سيمون الى وضع تساؤلات ستصبح فيها بعد المحور الاساسي لفكره وأهمها حول حتمية الصراع الطبقي في المجتمع الصناعي المتقدم وحول ازمة المجتمع الليبرالي التي يمكن تجاوزها ويبرز نظرية برودون التي تضع الازمات محل التوازن كما يشير الى موقف سيسموندي Sismondi وتحويله الاقتصاد السياسي الى علم اخلاقي.

ثم جاء أوجست كونت وجعل التقدم الموضوع الرئيسي للنظرية الاجتماعية ورفض الاقتصاد السياسي أساساً لها، وفصل بين النظرية الاجتماعية وبين فلسفة النفي وجعل الأولى جزءاً من الفلسفة الوضعية وأصبح المجتمع موضوعاً لعلم الاجتماع. ويعني لفظ «وضعي» لديه الانتقال من نظرة فلسفية الى نظرة علمية، كما تعني فلسفة وضعية جمع كل المعارف التجريبية وتنظيمها وفقاً للتقدم الذي يخضع لقوانين حتمية.

كانت الوضعية ذات طابع ثوري في مبدئها في رفضها للتأملات النظرية الخالصة والتجائها الى الوقائع الملموسة ورفضها للاساطير الدينية والميتافيزيقية واللجوء الى الحسي كما هو الحال في فلسفة التنوير ورفض النظم التسلطية ولكنها انتهت الى الدفاع عن ايديولوجية المجتمع البرجوازي واحتوت على بذور تبرير النظم التسلطية وانتهت الى عقيدة دينية وعبادة للاسماء والرموز والعلامات. وبانكار الميتافيزيقا انكرت الوضعية قدرة الانسان على تغيير واقعه وفقا لارادته الحرة، ومن ثم شاركت كونت وفلاسفة الثورة المضادة، دي بونالد ودي ميستر وغيرهما في ايديولوجيتهم. اذ يقوم علم الاجتماع عند كونت على بيان حدود أثر الاقتصاد السياسي ونادى بالخضوع والاستسلام لقوانين المجتمع التي لاتتغير. مهمة السياسة الوضعية تدعيم النظام القائم. فنظام المجتمع ونظام الطبيعة كل واحد لايتغير. مهمة الفلسفة الوضعية مناهضة كل تغيير ثوري لانها تستطيع احتواءه، ولذلك كانت الثورة في نظرها خالية من كل معنى. يدحض كونت كل نظرية مناهضة للنظام ونافية للملكية، ويثبت حكم الطبقات ضد كل ثورة تقوم ضدها. ان قوانين التقدم نفسها جزء من النظام القائم الذي يتغير تدريجياً دون ثورات فجائية، وان الانتقال من التأمل الى الملاحظة هو انتقال من الثورة والانقطاع الى النظام القائم والاستمرار. ومن ثم كان «النظام» Ordre أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفة كونت ان لم يكن أهمها على الاطلاق لان التقدم لايكون الا من خلال النظام. وتختلف قوانين النظام عن قوانين الجدل، فالاولى قوانين للاثبات ولتدعيم النظام القائم والثانية للنفي ولهدم ثبات هذا النظام، الاولى ترى المجتمع موطناً للانسجام الطبيعي والثانية تراه موطناً للتناقض والصراع. علم الاجتماع الوضعي هو دراسة للثبات الاجتماعي Statique sociale وان كل ما توصل اليه كونت لم يتجاوز مجموعة من القوانين المزيلة المجردة تدور حول قضيتين: الاولى، احتياج الناس الى العمل حتى يصبحوا سعداء. والثانية، كل سلوك اجتماعي موجه بمصالح ذاتية تقوم على الانانية. مهمة السياسة الوضعية هي التوفيق بين المصالح المختلفة وتوجيهها نحو الصالح العام وهذا يقتضي وجود سلطة قوية تتطلب الطاعة والخضوع لقيادة واحدة مما قد يؤدي الى المجتمع الفاشي.

لقد قيل عن الوضعية انها فلسفة التقدم والحقيقة انها فلسفة تبرير النظم القائمة فالنظام هو أساس التقدم ودراسة الثبات الاجتماعي هو أساس تحليل الحركة الاجتماعية والتقدم دون نظام وقوع في الفوضى. التقدم تطور لا ثورة، التقدم تقدم عقلي كما هو الحال في فلسفة التنوير لا تقدماً تاريخياً، قوانين النظام قوانين تجاور وقوانين التقدم قوانين تتابع، فالتقدم في نهاية الامر هو النظام، ومن ثم انقلبت النظرية الاجتماعية الى نظرية نسبية لانها أحلت النسبي محل المطلق.

وتؤدي نظرية السلطة النسبية الى التسامح الشامل الذي يقضي على الصراع الداخلي في المجتمع ويدعى اليه المضطهدين لا المضطهدين، أي انه تسامح مع قوى الرجعية من أجل الابقاء على المصالح الطبقية وقد أدان ماركيوز بعد ذلك هذا التسامح الخالص في آخر مؤلف له «نقد التسامح الخالص» سنة ١٩٦٩، في حين ان التسامح في عصر التنوير كان موجهاً ضد التعصب الديني والتسلط السياسي.

ويدعو كونت البروليتاريا الى الانضمام للفلسفة الوضعية حتى يتحقق التقدم الاجتماعي من خلال النظام وحتى تخف معارضتها للنظم القائمة. وقد كان عليه مواجهة قانون الجدل وهو أن تراكم الغنى يؤدي الى ازدياد الفقر ورأى أن هذا القانون حكم مسبق لا أخلاقي يجب القضاء عليه من اجل الابقاء على المجتمع الصناعي الذي فيه رفاهية الجميع. ومن ثم يجب الانتقال من الليبرالية الى التسلطية التي تمثلها دولة «هيراركية» تحكمها صفوة مثقفة تمثل مصالح الجميع تصلح من حال البروليتاريا بتربيتها وتوفير العمل لها وتكون الاخلاق المطلوبة هي أخلاق الواجب والطاعة. ويمثل الجيش السلطة والنظام القائم في المجتمع الوضعي ولاضرر في أن نكون الطبقة العسكرية هي الطبقة الحاكمة!

وهكذا ينتهي ماركيوز من تحليل الفلسفة الوضعية عند كونت ويبين امكانية التفكير على المجتمع واقامة نظرية اجتماعية لاتقوم على الجدل وان فلسفة النفي يمكنها ان تتطور تطوراً طبيعياً وتنتهي الى فلسفة لقبول الامر الواقع.

وتمثل فلسفة فريدريك يوليوس شتال F.J. Stahl محاولة للتوفيق بين التسلطية الشخصية ومطالب البرجوازية التي تتحرج في الاعلان عن نفسها ويتصور نظاماً للدولة تمثيلياً دستوريا فيه ضمانات الحريات المدنية وفيه المساواة أمام القانون، ولكنه في نفس الوقت يلحق الحريات المدنية بسلطة الحاكم، ويقيم الملكية على أساس من رضاء السلطة كما هو الحال في النظم الاقطاعية، أي أنه انتهى الى مناهضة الليبرالية وتدعيم الماضي الاقطاعي، عادى الثورة، وتواطأ مع البرجوازية وناهض العقلانية، وآمن بالارستقراطية الحاكمة، وادان العقل لأنه دعامة الثورة كما أدانته الايديولوجية الوطنية الاشتراكية، فالله والملك والسلطة شيء واحد. لذلك تحث الفلسفة الوضعية على احترام السلطة والنظام كما وضعه الله أو الحاكم. وتوزيع الثروات عمل الهي، وتمثل النظم الاجتماعية النظام الالهي داخل عالم البشر كما تصدر اللامساواة الاجتماعية عن ارادة الله. فالدولة نظام الهي تمثل ارادته على الارض. الملكية ماهية الدولة التي تحل فيها الطاعة محل العقل، والخضوع محل الحرية، والواجب محل القانون.

أما لورنز فون شتين Lorenz von Stein فانه اعتبر النظرية الاجتماعية علم المجتمع الذي يجب قطع كل صلة بينه وبين الفلسفة. وعلم المجتمع علم محايد كعلوم الطبيعة لاشأن له بالنفي أو بالرفض لان وقائع علم الاجتماع بلا معنى، والحياد العلمي لايعرف التحيز أو أخذ المواقف أو نصرة فريق على فريق، المنهج الجدلي إذن الذي يقوم على النفي منهج فلسفي لا اجتماعي. ويحذر

فون شتين من ثورة البروليتاريا لانها لاتمثل افضل عنصر في المجتمع أو أقواه ولانها لاتستطيع قيادة الدولة فليس لديها من القوة المعنوية أو المادية شيء، سلطة البروليتاريا فكرة متناقضة لان البروليتاريا لا سلطة لها أمام سلطة الطبقة الحاكمة والا تنتهي ثورتها الى الدكتاتورية.

وهكذا يهدف ماركيوز الى غرضين: الأول بيان أن فلسفة هيجل لاتؤدي بالضرورة الى فلسفة نفي كما هو الحال عند ماركس بل قد تؤدي الى فلسفة قبول وطاعة وخضوع كما هو الحال في الوضعية. والثاني ان فلسفة هيجل لاتؤدي بالضرورة الى ثورة على الواقع كما هو الحال عند ماركس بل قد تؤدي الى تبرير السلطة، والى التوازن الطبقي وامتصاص البروليتاريا والى المجتمع الليبرالي البرجوازي والى التصنيع ومجتمع الرفاهية. جعل ماركيوز تطور فلسفة النفي عند هيجل لدى ماركس أحد التطورات دون أن تكون التطور الوحيد وأحاط بشعب اخرى من التفسيرات الفردية والليبرالية لفلسفة النفي.

ويبين ماركيوز بالفعل نهاية فلسفة هيجل في المثالية الجديدة في بريطانيا أو في مراجعة الجدل Révisionnisme أو في الفلسفة الفاشية أو في الايديولوجية الوطنية الاشتراكية (النازية) ففي بريطانيا ظاهر امتداد لفلسفة هيجل عند جرين T.H. Green وبوزانكية B. Bosanquet وهبهوس Hob House فالدولة عند جرين قائمة على مبدأ مثالي، فالشامل قوة تاريخية، كما انتهى تصور بوزانكيه للدولة الى الايديولوجية الفاشية وانتقل من الليبرالية الى التسلطية.

أما مراجعة الجدل فقد حدثت عندما نادى البعض بضرورة التطور السلمي من الرأسمالية الى الاشتراكية عن طريق الوسائل البرلمانية والغاء التناقض واللجوء الى الحس المشترك وكان ماركيوز يريد أن يوحي بأن الجدل الآن أصبح موضع نظر وبأنه ليس حقيقة مطلقة حولها ماركس الى نفي للواقع.

وقد انتهت فلسفة هيجل ايضا في المثالية الايطالية الى الفاشية فتصور جنتيله Gentile وكروتشه Croce الدولة البيروقراطية بادارة مركزية وقوة عسكرية مستعدة لمواجهة الاعداء في الداخل والخارج واصبح العمل عند جنتيله هو الحقيقة وآمن بتماثل القطبين لابتعارضهما واعتبر الفرد هو الوضعي الحقيقي وكأن ماركيوز يود أن يحذر من نهايات الجدل وينبه على مواطن خطورته لا عند ماركس بل عند الفاشيين باعتبارهم جدليين جدا!

وأخيرا يعتبر ماركيوز الايديولوجية الوطنية الاشتراكية وقولها بالثالوث: الدولة والحزب والشعب ونداؤها بالشعار: الطاعة للفرد الممثل للدولة والتضحية من أجله، يعتبر ماركيوز هذه الايديولوجية نهاية للجدل أي أن فلسفة النفي عند هيجل لم يتولد عنها بالفعل الا نفي الواقع عند ماركس ولكن ماركس عند ماركيوز هو المفكر الذي يدعو للفرد الحر والانسان الوجودي.

٢ــ الفلسفة والثورة عند هربرت ماركيوز *

لم يكن اتصال ماركيوز بهيجل سنة ١٩٣٢ في دراسته عن انطولوجيا هيجل وأسس نظرية التاريخ والعودة له سنة ١٩٤١ في «العقل والثورة» هو اتصاله الاول بتاريخ الفلسفة وكبار الفلاسفة، فقد سبق له أن عرف هوسرل والمنهج الفينومينولوجي عندما حاول تطبيق هذا المنهج في دراسة المادية التاريخية أو عندما حاول دراسة المادية التاريخية بمنهج فينومينولوجي وذلك في مقاله الفلسفي الأول «مساهمة في فينومينولوجيا المادية الجدلية» سنة ١٩٢٨[١] الذي كتبه وهو في الثلاثين من عمره. وقد كانت عادة المفكرين الناشئين في هذه الفترة تطبيق المنهج الفينومينولوجي، هذا الاكتشاف الجديد الذي ساد معظم الجامعات الاوربية، كل في ميدانه. في الدين والاخلاق والتاريخ والجمال وعلم النفس وعلم الاجتماع والقانون والفلسفة. وقد كان حماس ماركيوز للمادية التاريخية في ذلك الوقت هو الذي دفعه لتطبيق المنهج الجديد على المادية التاريخية التي انتسب اليها وهو في سن الشباب.

وبعد ذلك بعام واحد عرف ماركيوز هيدجر وقد ذاع صيته منذ صدور «الوجود والزمان» سنة ١٩٢٧ واصبح هو ايضاً قطباً آخر من أقطاب الفكر المعاصر يجذب نحو كثيراً من المفكرين الشبان. حاول ماركيوز التعامل معه واعادة بناء فلسفة الوجود من وجهة النظر التي انتسب اليها. أعني المادية الجدلية، واقامة «فلسفة عيانية» تعترف بالواقع وتقوم بتحليل التجارب المباشرة والوقائع الحسية الملموسة، وذلك في مقاله «حول الفلسفة العيانية» سنة ١٩٢٩[٢].

(*) الكاتب، أغسطس ١٩٧٠، العدد ١١٣.

(١) لم نستطع للاسف تحليل هذا المقال الاول لانه، على ما نعلم، لم ينشر بعد في طبعة مستقلة.

(٢) Ueber Konkrete Philosophie, Archiv Fur Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, 1929

وبعد ذلك بعام آخر تصدى ماركيوز بالنقد والتفنيد لاحدى المحاولات الفلسفية التي قام بها أحد الماركسيين وهو ماكس آدلر Max Adler من أجل التوفيق بين كانط وماركس واقامة كانطية ماركسية أو ماركسية كانطية، أي دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة قبلية، وكتب ماركيوز في ذلك مقاله الثالث عن «الماركسية الترنسندنتالية» سنة ١٩٣٠(٣).

وبعد ذلك بعامين، قضاهما ماركيوز من أجل تحضير دراسته الاولى الشاملة عن انطولوجيا هيجل، وكان قد نشر بعد العام الأول مقاله الرابع عن «مشكلة الجدل»(٤)، اكتشف ماركس الانساني الوجودي في مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية التي كتبها ماركس سنة ١٨٤٤ وحاول اعطاء الماركسية تفسيراً وجودياً انسانياً، لاتفسيراً اجتماعياً اقتصادياً، وهو الخط البارز في هذه المخطوطات، وذلك في مقاله الخامس عن «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لماركس، مصادر جديدة لاسس المادية التاريخية» سنة ١٩٣٢(٥).

نشأت أفكار ماركيوز الأولى اذن من حوار مبكر وهو في سن الثلاثين مع خمسة من كبار الفلاسفة المحدثين والمعاصرين: هوسرل، هيدجر، كانط، هيجل، ماركس. وقد كانت عادة كثير من المفكرين في أوائل حياتهم اتخاذ مثل هذا الحوار مع سابقيهم من نفس الحضارة مثل تفكير هيدجر على كانط، أو برجسون على رافيسون، أو ياسبرز على نيتشه، أو هيدجر على نيتشه، أو من حضارة أخرى مثل تفكير هوسرل على ديكارت، أو ميرلوبونتي على جولدستين، أو برجسون على وليم جيمس وجون ستيوارت مل، أو رينوفييه على كانط، أو آرون على فلاسفة التاريخ الالمان.

ولكن لايعني هذا الحوار مع القديم الاكتفاء به والعيش على الماضي وقصر مهمة التفكير في تفسير الماضي وشرحه لان الاصالة الحقيقية هي تلك التي تمتد جذورها في الماضي. ففي نفس الوقت الذي يتعامل فيه ماركيوز مع تاريخ الفلسفة يحس بأن مهمة الفكر هي الخلق الاصيل على غير منوال سابق، ويستشهد بعبارة لفيورباخ من كتابه «دروس في تاريخ الفلسفة الحديثة» سنة ١٨٣٥ ويجعلها عنوانا للفلسفة والثورة: «عندما تريد الانسانية وضع أسس لعصر جديد يجب عليها قطع صلاتها بالماضي قطعاً باتاً، كما يجب أن يكون مبلؤها هو أن ما وجد حتى الآن لايساوي شيئاً. وعلى هذا النحو تستطيع ان تجد القوة من أجل اكتشاف آفاق جديدة وتسعد بها. فإن ارادت التقيد بما هو موجود فانها توقف من انطلاق طاقاتها. لذلك يجب عليها من حين لاخر

---

(٣) Transzendentaler Marxismus, Die Gesellschaft, 1930.

(٤) Zum Problem der Dialektik, Die Gesellschaft, 1931. كذلك لم نستطع للاسف الاطلاع على هذا المقال لانه لم ينشر بعد في طبعة مستقلة.

(٥) Les Manuscrits économico-politiques de Marx, Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, die Gesellschaft, 1932.

Philosophie und Revolution, Berlin-West, 1967.

Trad. Fr. C. Heim, Denoël, Paris, 1960.

ان تقذف بالطفل مع الماء(٦)، كما يجب عليها ان تكون ظالمة ومتحيزة، فالعدل فعل نقدي والنقد يقتصر على متابعة الفعل ولايتجاوزه الى خلق الفعل».

أولاً ــ الفلسفة العيانية:

يضع ماركيوز الفلسفة العيانية في مقابل الفينومينولوجيا عند هوسرل والانطولوجيا عند هيدجر ويعني بها ما يمكن ان يتحقق. الفلسفة اذن هي ما يمكن تحقيقه. وهنا ارتبط النظر بالعمل كما هو الحال عند ماركس، ليس بمعنى ان العمل هو مقياس الحقيقة كما هو الحال في البرجماتية بل بمعنى ان النظر لايتحقق الا من خلال العمل وان الحقيقة الشاملة هي وحدة النظر والعمل. ويستشهد ماركيوز بعبارة فيورباخ الثانية ويجعلها ايضا عنواناً على الفلسفة والثورة: «سيقضي العمل على كل الشكوك التي لم يستطع النظر القضاء عليها» (فيورباخ: مبادىء الفلسفة سنة ١٨٤٣/١٨٤٤) ينكر ماركيوز اذن وجود فلسفة تطير فوق الواقع ولاتتحد معه، أو شعارات جوفاء ليس لها مدلول وليس لها فعل أو أثر، أو نظريات لاتمس الواقع في شيء بل تنتشر فوقه لتطمسه حتى تضيع الرؤية. الفكر اذن هو سلوك. ولايعنى ذلك وقوعاً في النفعية لان السلوك المقصود نشاط انساني عام داخل التاريخ من اجل تحقيق الفكر وماهية الانسان. ومن ثم يقضي ماركيوز على كل ادعياء الفكر الذين يتحدثون ولايتعدى فكرهم نشر الالفاظ من أجل التعمية. ولاتعني الفلسفة العيانية بهذا المعنى أنها غير فلسفية، أو أنها تسلية عن الفلسفة الحقيقية، بل هي فلسفة لها أسسها ومبادؤها وشروطها. كما لاتعني الفلسفة العيانية القضاء على الفكر النظري لأنها أساساً نظرية للعمل الثوري. الفلسفة العيانية هي الفلسفة التي تؤدي الى ثورة، فتلك مهمة الفكر، تحريك الواقع وتغييره، وكل فكر لاينتج عنه تغيير في الواقع هو فكر مجرد.

وبهذا المعنى تصبح الفلسفة العيانية نشاطاً انسانياً عاما وتتكون من خلاله وبفضله. النشاط الفلسفي هو أسلوب في الحياة أو نمط للوجود الانساني لأنه تساؤل عن معنى الوجود. ان أخص ما يتميز به الوجود الانساني انه مشروع يتحقق او امكانيات تواجه عقبات، امكانيات تتساءل عن علة وجودها. ولاتكمن هذه العلة في غاية متعالية على الوجود لان علة الوجود في الوجود ذاته. الفلسفة اذن هي نشاط الفرد، وبذلك يقضي ماركيوز على ازدواجية شخصية المفكر عندما يكون مفكراً في جانب وشخصاً في جانب آخر، ولاصلة بين هذا الفكر وذلك الشخص، كما يحدث لكثير من اساتذة الفلسفة على ما يقول لينين الذين يأخذون الفكر مهنة لهم لأكل العيش وهم أفراد لايعيشون فكرهم، أي أن الفلسفة ليست نشاطهم بل مجرد وسيلة للتكسب، ومن ثم فلا يكون للفكر رسالة ولايكون للمفكر غاية وفي هذه الحالة ليس ثمة فلسفة أو ثورة.

ويتجه النشـاط الفلسفي نحو الكشف عن الحقيقة أو تنكشف الحقيقة من خلال النشاط

(٦) صورة فنية معروفة في اللغات الاوروبية من طقس العماد عندما يغطس الطفل في الماء ثم يقذف بالماء ويبقى الطفل. اي أنه حركة التجديد للقديم لاينبغي رفض الشكل فقط (الماء) بل يمكن رفض المضمون أيضا (الطفل) مع أن المثل يستعمل للاستشهاد على عكس ما يقصده ماركيوز.

الفلسفي، ومن ثم يمكن تعريف النشاط الفلسفي تعريفاً قبلياً على انه انكشاف الحقيقة، وهنا يتفق ماركيوز مع هيدجر في تعريف الحقيقة على أنها كشف للذات أو انكشاف للحقيقة داخل الوجود Alétheia. والحقيقة تتضمن صحتها أو صدقها لانه لا صحة هناك أو صدقا خارج الوجود الانساني. فقوانين الطبيعة صحيحة بالنسبة للطبيعة لانها صحيحة بالنسبة للانسان الذي يدرك الطبيعة. الانا العارفة تكشف عن الوجود الانساني، ويتحول الانا أفكر الى الانا موجود، وتتحول المعرفة كلها الى وجود. لاتوجد حقيقة اذن خارج الذات بل في داخلها وقد استشهد هوسرل من قبل بالقول المأثور عن سقراط «اعرف نفسك بنفسك» وبعبارة أوغسطين «أيها الانسان، تكمن الحقيقة في باطنك».

والى هذا الحد يكون ماركيوز من انصار هوسرل وهيدجر، ولكنه سرعان ما يتخطاهما ويجعل الكشف عن الحقيقة ظاهرة وجودية تنتمي الى بناء وجود أعم وهو الانتماء Appropriation، فالحقيقة تتطلب انتماءها الى الوجود الانساني، والوجود الانساني يتطلب انتماءه الى حقيقة، والانتماء الى حقيقة اكثر من كشفها، لان الانتماء نشاط أما الكشف فمعرفة، والانتماء التزام أما الكشف فمجرد رؤية، الانتماء حقيقة شخصية يدافع عنها الانسان حتى الموت على ما فعل المسيح كما يصوره كيركجارد، والكشف حقيقة عامة يتناقلها الافراد بالخبر. سلوك في العالم، هي فعل ورد فعل، هي توجيه للسلوك طبقا للحقيقة كما كان الحال عند صوفية اليونان فيثاغورس وأفلاطون. لاتعني الحقيقة مجرد ضبط كمي للعلاقات بين الافراد، بل تعني هذه العلاقات الوجودية نفسها. موضوع الفلسفة العيانية اذن هو الوجود الانساني، والحقيقة انتماء الانسان لها، ومن ثم كانت الفلسفة علمًا عملياً لتغيير بناء الفرد وأبنية الواقع، مهمتها تحرير الحقائق عن طريق تفسير الوجود الانساني العياني.

ولكن الحقيقة الفلسفية هي في نفس الوقت حقيقة تاريخية، والوجود الانساني نفسه وجود تاريخي، ومن ثم كان الانتماء فعلاً تاريخياً. ولايعني الوجود التاريخي وجوداً عاماً بل وجوداً في لحظة تاريخية معينة، في نظام معين وفي جماعة معينة، وخاضعاً لشروط طبيعية واجتماعية معينة. فمنذ الميلاد يجد كل فرد نفسه في موقف تاريخي يحيل الاشياء التي حوله الى معانٍ وتصبح تاريخاً له تتناقله الاجيال. والى هذا الحد لايتجاوز ماركيوز ما قاله هيدجر من قبل عن البعد التاريخ للوجود الانساني Geschichtlicheit ولكن ماركيوز يفترق عنه بعد ذلك ويرفض اعتبار الوج الانساني وجوداً حادثاً أو مصطنعا الحق به بطريقة عارضة Factice ويمكن غض النظر عنه، أي مجرد وجهة نظر تاريخية أو مصادفة زمنية أو تحقيق لمضمون انطولوجي. الوجود الانساني عند ماركيوز مصير وجودي أو ملاء عياني، فالوجود لايصنع التاريخ كما تصنع المصنوعات كما أنه لايعيش في التاريخ كما يعيش في المكان بل هو الوجود العياني للوجود الانساني، هو التاريخ نفسه.

فإذا كان «تعليق الحكيم» عند هوسرل[٧] يضع الشعور الطبيعي وما يحيط به من آخرين

(٧) فيما يتعلق بتعليق الحكم ـ انظر مقالنا «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية» و«فينومينولوجيا الدين عند هوسرل» في هذا الكتاب

وأشياء بين قوسين واخراج كل موجود يتجاوز الشعور خارج دائرة الاهتمام، فمن التناقض الحديث عن البعد التاريخي للوجود لأن الوقائع والتاريخ وقائع طبيعية. ومن ثم يستحيل الوصول الى البعد التاريخي لأنه عند هيدجر، مجرد بعد للشعور. تستطيع الفينومينولوجيا دراسة تيار الشعور وماهيات الوقائع والوصول الى حقائق ابدية دون الوصول الى التاريخ، تاريخ النظم والمؤسسات الاجتماعية. فاذا كانت الفلسفة ممكنة عند هوسرل بعد تعليق الحكم فانها تكون أيضا ممكنة عند ماركيوز بعد رفع تعليق الحكم حتى يتم ادراك الصيرورة التاريخية ويظهر الوجود في واقعيته التاريخيـة، يمكن مثلا دراسة المصنع دراسة فينومينولوجية من حيث هو تجربة حية في الشعور، من حيث هو مدرك حسي، أو من حيث أفعال الشعور المعطية لـه، أو من حيث منطقية الشعور الذي هو موجود فيه، ولكن بعد رفع تعليق الحكم يظهر المصنع كمكان للنشاط الاقتصادي، تصنع فيه الاشياء، وكمكان للعمل يتجمع فيه العمال، وكبناء حديث، كبير أو صغير، يملكه هذا أو ذاك. يظهر المصنع في نظام اقتصادي معين ونتيجة لتطور تكنولوجي طويل، وكموضوع لصراع المصالح، هذا هو وجود المصنع التاريخي وصلته بالوجود الانساني.

والوجود التاريخي ليس عالماً خالصاً مستقلاً يمكن للمعرفة فصله عن الوجود، ومن ثم كان للبعد التاريخي للوجود الانساني أهمية كبرى في العلوم الاجتماعية. فالمؤسسات الاجتماعية والنظم الاقتصادية والانظمة السياسية كلها تتعلق بالبعد التاريخي للوجود. كما لايمكن دراسته دراسة قبلية لأن الوجود الانساني حاضر في هذه الانظمة ولايتم تشيؤه الا على المستوى التاريخي له. ولايتكون الوجود التاريخي من ميادين مغلقة من الاقتصاد والسياسة والاجتماع طبقاً لمتطلبات التخصص في العلوم لأن الوجود الانساني كل واحد لايتجزأ، فلا توجد «موضوعات» اقتصادية أو قانونية بل هناك أفراد أو جماعات من حيث هي وحدات تاريخية في مواقف اقتصادية أو قانونية. وقد استطاع ماكس فيبر في علم الاجتماع الديني وفي دراسته عن «الاقتصاد والمجتمع» القاء نظرة شاملة على هذه الميادين باعتبارها قوى مكونة للوجود، وقد اكتمل ذلك عند جوتل أوتلينفلد Gottl-Ottlienfeld حين عارض الاقتصاد الذي لايفكر الا بالفاظ السلع دون وعي بالشعور التاريخي وبالطابع الوجودي للاقتصاد وحين وضع مشروعه في الاقتصاد الشامل Paneconomique أو اقتصاد الحياة لدراسة الابنية الاقتصادية من حيث هي حالات للحياة المشتركة، ولو انه وقع في تحديد قبلي لموضوع الاقتصاد وكأنه موضوع مجرد حينما قال «صورة للحياة المشتركة بين الناس من حيث هي تآلف دائم بين الحاجات واشباعها».

ولكن هل يمكن في هذه اللحظة التاريخية الحاضرة تحديد نمط معين من النشـاط الفلسفي تقتضيه هذه اللحظة، وما هو هذا النمط؟ هل يمكن الحديث عن لحظة تاريخية محددة على أنها وحدة واحدة ومن ثم الحديث عن الوجود الحاضر وعن الضرورة؟ الا توجد أنماط كثيرة من الوجود ومن اللحظات التاريخية ومن الضرورة، وبالتالي يكون سؤالنا مجردا يغفل عن الوجود العياني المباشر، ويكون الحديث عن الموقف التاريخي المعين حديث قبلي لأنه يتصور إمكان فصله

عن المواقف الاخرى؟ الواقع ان التاريخ وحدة واحدة ولكن يمكن وضع حد فاصل بين مراحل تطوره وتحديد مراحل الانتقال فيه ثم تحديد بناء كل مرحلة وبيان الفروق بينه وبين ابنية المراحل الاخرى على «المستوى المادي» أي من حيث الطريقة التي ينتج بها الوجود ثم ينتج من جديد ومن حيث تنظيماته الاجتماعية المطابقة وأشكال الوجود الاجتماعي. قد تظهر فروق بين الطبقات والشعوب والأوطان ولكن هذه الفروق تعمها وحدة واحدة تكون أساساً لها، فإن لم يكن البناء متجانساً فالموقف متجانس.

ويقابل هذا الموقف المتجانس وجود انساني متجانس، اذ يتشابه كل الافراد والجماعات وتتحد في نفس الموقف التاريخي، ولاشك أن هناك أنماطاً كثيرة من الوجود ومن الافراد ومن ثم انماط عديدة من الامكانيات والضرورات الوجودية ولكن الافراد ليست هي الوحدات النهائية في تحليل الوجود الانساني، بل إن ما يظهر في التحليل الفينومينولوجي هي «وحدات عليا» أي جماعات ومجتمعات. الوجود الانساني وحدة واحدة لأن الموقف التاريخي بناء متجانس.

والموقف التاريخي اليوم محدد في بنائه ببناء المجتمع الرأسمالي في مرحلة الرأسمالية المتطورة (الرأسمالية المنظمة، الاستعمار) ولايدل ذلك على تحديدات اقتصادية أو سياسية بل على تحديدات وجودية للوجود الانساني، ففي هذا المجتمع تدخل كل علاقة انسانية في عملية التشيؤ التي أعطت الحياة صورتها والتي انتزعت من الفرد حياته وخلقت قوة أخرى أعلى من الافراد ويخضعون لها قهراً والتي سيطرت على الحياة بقوانين غريبة عليها والتي حولت العلاقات الانسانية من حب وصداقة الى علاقات انتاجية والتي ينفصل فيها الفرد عن نشاطه ثم يفرض نشاطه عليه!

وفي المجتمع الرأسمالي يعيش الفرد نمط وجوده في المؤسسة Entreprise، وتتحول الموضوعات الى ممتلكات، وتتحول الاشياء المستعملة الى ملكيات ضرورية. فأزمة الرأسمالية عند ماركيوز أزمة وجود تهزه من أساسه. قد يحاول العلم حل هذه الازمة ولكن الفلسفة بتحليلها للمواقف التاريخية والعلاقات الانسانية تقوم ببحث مستفيض عن الوجود، وتسعى نحو العياني وتقيم الحقائق أمام الوجود المهدد بالفناء. يسعى ماركيوز اذن لحل ازمة الرأسمالية حلاً وجودياً دون أن يحاول تقديم حلول اقتصادية جذرية مكتفياً بالاعتماد على آراء ماركس الاولى، خاصة في مخطوطاته الفلسفية الاقتصادية لسنة ١٨٤٤(٨).

ليست مهمة الفلسفة وضع قوانين شاملة للوجود أو للعقل بل إشباع الحاجة الوجودية، مهمتها التوجه نحو الوجود حتى يتعرف على امكانيات انتمائه الى الحقيقة وعودته اليها. مهمة الفلسفة تحويل الوجود الزائف inauthentique الى وجود صحيح authentique خاصة في المجتمع الرأسمالي الذي حدث فيه هذا القلب من الوجود الصحيح الى الوجود الزائف فمثلاً التقدم التكنولوجي والتنظيم العقلي للعمل زيادة في القوة الهائلة للنظام الرأسمالي ثم يتحول الى نقص في المقدرة الشخصية. يخلق الاقتصاد لخدمة الانسان فيتحول الانسان خادما للاقتصاد، تصنع الآلة

(٨) انظر الجزء الثالث من هذا المقال عن «الماركسية الوجودية» وتحليل ماركيوز لهذه المخطوطات.

من أجل الانسان فيتحول الانسان من أجل الآلة. لذلك ضاعت كل القيم في المجتمع الرأسمالي وتحولت الى أشياء في خدمة التقدم التكنولوجي والحساب الرياضي، مهمة الفلسفة اذن معرفة الموقف التاريخي وامكانيات العود بالانسان الى الحقيقة، وعلى هذا النحو تتحقق غاية النشاط الفلسفي وهو وحدة النظر والعمل.

مهمة النشاط الفلسفي اذن ومساره هي عملية تحويل الفلسفة الى عيان مباشر concrétisa-tion de la philosophie فلما كانت الفلسفة ضرورة للوجود العياني من حيث هو حاجة وجودية يمكن للفلسفة إشباعها، كان النشاط الفلسفي نشاطاً مساعداً ومشاركاً في الوجود. يتجه النشاط الفلسفي نحو الوجود المعاصر المحدد ويوجهه نحو حقيقة الوجود دون أن تفرض حقائق عليه بل تدرك الحقائق من الوجود ذاته. تتعرف الفلسفة على حاجات الوجود لتوجيهه نحو الحقيقة. ومع أن العلوم التاريخية مثل التاريخ والاجتماع والاقتصاد لاتستطيع ان تقوم بهذه المهمة الا أن الفلسفة تستطيع الاستفادة من هذه العلوم ويكون لها موضوعها المستقل وهو الوجود المعاصر بصرف النظر عن أنماطه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ولما كان الوجود الانساني فعلاً وسلوكاً كانت الفلسفة العيانية علمًا للسلوك والفعل، بل انها تصبح فلسفة جماهيرية publique وهذا هو معنى المعاصرة حينما وصفها كيركجارد بأنها «التوتر الذي لايسمح لك بترك الاشياء على ما هي عليه بل يضطرك اما لاعلان الفضيحة أو للتصديق بها»، المعاصرة هي ضغط كيفي على الوجود تجعله ينحو نحو الحقيقة او يصطدم بها، وقد حقق كيركجارد نشاطه الفلسفي في معاصرته عندما خرج من وحدته وكتب للجماهير، مهمة الفلسفة العيانية التوجه للمجتمع المعاصر في لحظة تاريخية معينة وتحمل المسؤولية دون القائها على الانسان اللاشخصي On. لقد كان سقراط يخاطب الجماهير في الاسواق وفي المحكمة وفي المدينة. الموقف التاريخي موقف ثوري، ثورة الأفراد من أجل ثورة المجتمع وثورة المجتمع من أجل ثورة الأفراد، وثورة الافراد هي البادئة. لابد للفلسفة من النضال من أجل حاجة الانسان الوجودية وتوجيهه نحو الحقيقة، ويكون الفيلسوف هو الشهيد، فقد مات سقراط دفاعاً عن نفسه، وسجن أفلاطون في سيراقوزة، وطردت الكنيسة كيركجارد من مؤسساتها. الفلسفة على هذا النحو هي طليعة الفكر، مهمتها توجيه المجتمع المقهور نحو الحرية، والجماعة المستعبدة نحو التحرر، والمدينة الفقيرة نحو المطالبة بالخبز. والامة المرتجفة نحو الثقة بالنفس والجهر بالحق، تعيش الفلسفة من هذا التوتر الشديد بأنها حاجة ماسة للوجود، وبهذا المعنى تكون الفلسفة بحق أول العلوم كما قال القدماء.

ثانياً ــ الماركسية الترنسندنتالية:

في رأي كثير من الفلاسفة، خاصة المثاليين منهم، أن أكبر فيلسوفين ظهرا حتى الآن هما: افلاطون وكانط. وقد قامت مدرسة ماربورج وعلى رأسها كوهين وكاسيرر وناتورب بتحقيق هذا الرأي وحاولوا اعادة تفسير كانط بافلاطون لان كانط الحقيقي هو كانط المثالي على ما يقول لوتز لا كانط التجريبي على ما يقول كونو فيشر. على اية حال كان كانط في اواخر القرن الماضي واوائل

هذا القرن، وبعد المد التجريبي العلمي، وسيلة في يد بعض الفلاسفة الجدد من أجل اقامة مثاليتهم على أساس من التجربة الباطنية أو اعادة بناء التيار التجريبي واعطاء اسس مثالية للموقف المادي. ومن أمثال هؤلاء ماكس آدلر Max Adler الذي حاول التوفيق بين ماركس وكانط وذلك من أجل اقامة ماركسية ترنسندنتالية يحاول فيها تحليل الظواهر الاجتماعية تحليلاً قبلياً معتمداً على النماذج السابقة التي قدمها كانط نفسه في مقالاته العديدة عن فلسفة التاريخ(٩). فتصدى له ماركيوز وحاول أن يبين تناقض هذا المشروع واستحالة اقامة ماركسية على اساس كانطي أو تأسيس ماركسية ترنسندنتالية وذلك لان الماركسية نفسها قد نشأت ضد كل الفلسفات الترنسندنتالية والاتجاهات المثالية على ما هو معروف في الايديولوجية الالمانية.

وليس الغرض من تفنيد ماركيوز لمشروع آدلر دراسة الصلة بين الماركسية والفلسفة بوجه عام لان الفلسفة لديه ليست مجرد أطياف خيال بل قوة تاريخية واقعية مهمتها التفاعل مع الماركسية من حيث هي نظرية للثورة البروليتارية في مواقف معينة، ومن ثم كانت الفلسفة هي التعبير العلمي عن موقف انساني معين يعبر بدوره عن موقف اجتماعي وتاريخي أكثر مما تعبر عنه الحياة العملية الغارقة في الاصطناع. انما غرض ماركيوز هو فضح انحرافات الفكر الماركسي ورفض ادخال بعض المفاهيم البرجوازية مثل «القبلي» A priori، والتي تخلت عنها البرجوازية نفسها في الفكر الماركسي لأن في ذلك اضعافاً للماركسية وانحرافاً بها عن مسارها الرئيسي.

فما هو مشروع آدلر على وجه التحديد؟؟ لايريد آدلر ان يجعل من كانط منشىء الماركسية او اعادة تفسير الماركسية حتى تتفق مع ماركسية كانط، كما لايود تفسير كانط او تفسير بعض فقرات من كانط خاصة من فلسفة التاريخ والاجتماع بحيث يجعله واضع أسس الاشتراكية العلمية بل يريد فقط أن يبين أن فلسفة كانط هي محاولة لاقامة فلسفة للشعور الاجتماعي ولتأسيس نظرية في المعرفة تكون أساساً ممكناً لاقامة العلم الاجتماعي كما يريد أن يفكر تفكيراً منطقياً في مدى مساهمة ماركس النظرية من أجل وضع أسس للشعور المنطقي أو لنقد المعرفة كما فعل كانط. يريد آدلر ان يقوم كانط بمهمة ماركس في نقد الشعور الاجتماعي وأن يقوم ماركس بمهمة كانط في نقد الشعور المنطقي! وانتهى آدلر من مشروعه هذا الى ان كانط وماركس كليهما يؤسسان نظرية في التجربة الاجتماعية تقوم على نقد المعرفة مع فارق وحيد وهو ان كانط لم يشعر بالمعنى الثوري للفلسفة في هذا الميدان، الميدان الاجتماعي، في حين أن ماركس كان يشعر به شعوراً حاداً. لقد استطاع ماركس، في رأي آدلر ان يصل الى «القبلي» للنظرية الاجتماعية أي إلى وسائل عقلية يمكن بها ادراك مجموعة من الوقائع في عقلانية صورية، وبهذا المعنى يصبح «رأس المال» بحق نقداً للاقتصاد السياسي، ويعني النقد هنا المعنى الكانطي كما أن «نقد العقل النظري» هو نقد للمعرفة، و«نقد العقل العملي» نقد للسلوك، أي أن ماركس قدم أساساً ترنسندنتالياً للنظرية الاجتماعية، هذه النظرية التي تركها كانط على المستوى الميتافيزيقي. ومن ناحية أخرى

---

(٩) Kant. La philosophie de l'histoire (Opuscules). Trad. Fr. par S. Piopetta, Aubier, Paris, 1949.

حدد كانط في الفلسفة النقدية الميدان الذي يمكن أن تنشأ فيه التجربة الاجتماعية بعد أن استخلص منها معناها الترنسندنتالي فحسب(١٠).

ويصوغ ماركيوز تفنيده لهذا المشروع في ثلاثة اسئلة ويحاول الاجابة عليها بالنفي:

١ ــ هل تستطيع الفلسفة الترنسندتالية ان تكون أساساً نقدياً حقيقياً للتجربة الاجتماعية؟

والجواب بالنفي. فالفلسفة الترنسندنتالية تعني شيئين: الأول، ابتعاد الشعور عن الوقائع الزمانية والمكانية ودراستها دراسة قبلية اي استبدال المقولات بالواقع ودراسة الواقع من حيث هو امكانية خالصة، والثاني، تحقيق شرطي الضرورة والشمول للمعرفة الخاصة وهما لايتوافران الا للمقولات القبلية لا للوقائع لانها عنصران صوريان لا ماديان، وتفترق في ذلك المعرفة عن الاخلاق. اما الواقع نفسه وهو الشيء في ذاته فهو ليس موضوع المعرفة بل موضوع الايمان الخلقي الخالص. وبناء على ذلك يكون الوجود الاجتماعي وجوداً قبلياً أي وجوداً صورياً في حين أن الوجود الاجتماعي وجود تاريخي وأن المبادىء الصورية مختلفة تماماً عن مضامينها المادية. فتعريف الدولة بأنها «اجتماع عدد من الناس وخضوعهم للقوانين» تعريف قبلي وليس واقعة تاريخية، فضلاً عن أن الزمان والمكان عند كانط صورتان قبليتان في حين انهما واقعان تاريخيان. أما الواقع نفسه، وهو الشيء في ذاته، فهو أبدي خارج الزمان والمكان. فلسفة كانط اذن، في رأي ماركيوز، غير قادرة على ادراك الموجودات الاجتماعية التاريخية.

٢ ــ كيف يمكن إقامة ماركسية ترنسندنتالية وهل تكون متفقة مع الفلسفة الترنسندنتالية؟

والجواب أيضاً بالنفي. لايمكن اقامة ماركسية ترنسندنتالية وان أمكن ذلك فانها تكون كانطية لاماركسية. لقد ظن آدلر ان كانط قد وضع الاساس الترنسندنتالي للوجود الاجتماعي في مفهومه عن «الشعور العام» من حيث هو تجربة شاملة وضرورية بمقولاته وصوره القبلية، وان الشعور التجريبي بجوهريته وفرديته وتماثله مع نفسه هو أحد أشكال هذا الشعور العام، فهذه الرابطة النوعية التي لكل شعور خاص والتي يمكن بواسطتها ان يتحول هذا الشعور بكل وظائفه الى شعور عام هي أساس العلاقات الاجتماعية والعيش في جماعة، والمعطى الاساسي لكل علم اجتماعي.

ولكن ماركيوز يرى أن آدلر على هذا النحو أكثر كانطية من كانط نفسه، واكثر اغراقاً في الفلسفة الترنسندتالية من واضعها لان كانط نفسه حاول أن يقيم العقل العملي على أساس دراسة نقدية للسلوك الخلقي والاجتماعي في حين أن آدلر قد حوله الى فلسفة نظرية خالصة.

---

(١٠) عرض ماكس آدلر مشروعه في مقالات ثلاث: أ ــ عالم الاجتماع في النقد الكانطي لنظرية المعرفة.

Le Soiologue dans la critique Kantienne de la connaissance.

ب ــ الصراع بين العلية والغائية في العلم. Leconflit de la causalité et la téléologie dans la science.

جـ ــ كانط والماركسية. Kant et le Marxisme.

أما الشعور العـام عند كانط فانه لايتجاوز تنقية ترنسندنتالية للانا التجريبية أي أنه صورة قبلية لاوجود لها، وبالتالي لايمكن للشعور العام أن يكون أساساً ترنسندنتالياً للعلاقات الاجتماعية لأن الوجود الاجتماعي ليس ممكناً فقط بل واقع، والواقع خارج نطاق الفلسفة الترنســندنتالية. ثانياً يخطىء آدلر في تفسيره للشعور العام عند كانط عندما يعزو وقائع للامكانيات بل ويقع في تناقض لان كل وجود شامل يتصف بشرطي الموضوعية والضرورة مثل الشعور العام لايوجد في الزمان والمكان. ثالثا، الشعور التجريبي ليس صورة للشعور العام بل تجربة حية أي أنه واقع في مقابل الممكن. رابعاً، يلغي آدلر الشيء في ذاته وهو الواقع الكانطي الوحيد.

لايمكن إذن وضع أساس ترنسندنتالي للوجود الاجتماعي الا إذا استطاع البناء القبلي للتجربة ان يكون عملية واقعية، وهو ما يفعله آدلر عندما يتحدث عن عملية صدور التجربة وهي فكرة غريبة تماماً على كانط.

كان يمكن لكانط السير في طريق بدأه لمعرفة الواقعة التاريخية خاصة في فكرته عن الزمان كتخطيط Schéma ترنسندنتالي وكذلك في مقالاته عن فلسفة التاريخ التي خرج فيها من نطاق الفلسفة الترنسندنتالية الى ميدان التاريخ وكان قد اقترب منها من قبل في «نقد العقل العملي» باقامته التعارض بين الزمان والحركة، الاول يسوده العلية والثانية تسودها الغائية. ولكننا قد نجد في مقالاته في فلسفة التاريخ بصورة أوضح اقترابه من الواقعة التاريخية.

فمثلاً في «نهاية كل شيء»[١١] يقدم كانط مفهوم «الديمومة»، وهو مقدار لايمكن أن يقاس بالزمان التجريبي ومع ذلك فهو مقدار زماني. كما يربط كانط الزمان بالواقع ويجعل نهاية الزمان نهاية الـواقع واعدام الوجود الانساني. فالزمان هنا قبلي عياني.

وفي مقاله الآخر «افتراضات حول بدايات التاريخ الانساني»[١٢] يظهر الزمان على أنه انتظار للمـستقبل أو القدرة على احضار الازمنة الماضية. وهو الاصل التاريخي العقلي للوجود الانساني الخاضع للقلق والحاجة وأساس الصراع في البيئة حتى الموت، وفيه تظهر الحرية على أنها قرار في الواقع العياني لا في المدينة الفاضلة، مملكة الغايات.

وفي مقال ثالث عن «فكرة تاريخ شامل من وجهة نظر كونية شاملة» خاصة القضية الرابعة فيه التي يقول فيها كانط «ان الوسيلة التي تـستخدمها الطبيعة لتوجه تطور استعداداتها هي صراعها داخل المجتمع، ومع ذلك فان هذا الصراع هو في النهاية سبب النظام في هذا المجتمع» ويعني كانط بالصراع «اجتماع الناس اللااجتماعي أي ميلهم للدخول في مجتمع مع ميل دائم للنفور منه يهدد كيان المجتمع، وهو استعداد في الطبيعة البشرية» أي أن هناك ميلاً مزدوجاً أو غريزة مزدوجة للاجتماع والعزلة. والطبيعة عند كانط هي العناية الالهية في مدينة الغايات العقلية والخلقية. الصراع هو سبيل التقدم والتقدم ارتقاء أي أنه صعود نحو الافضل.

---

(١١) La fin de toute chose.

(١٢) Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine.

كان يمكن لكانط إذن اقامة تحليل للوجود الاجتماعي كما فعل في مقالاته عن فلسفة التاريخ، أما الفلسفة الترنسندنتالية ذاتها فهي غير قادرة على اعطاء اساس التجربة الاجتماعية بمنهجها الذي يستبعد الواقع العياني وهو الاساس الوحيد الممكن لهذه التجربة، وكل من يحاول اعطاء أساس ترنسندنتالي للتجربة الاجتماعية فانه يقع حتمًا في التناقض(١٣).

٣ ــ هل يمكن اعطاء اساس معرفي للتجربة الاجتماعية، وكيف استطاع ماركس الوصول الى الوجود الاجتماعي (بالمنهج الجدلي)؟

والجواب ايضاً بالنفي. فلا يمكن اعطاء اساس معرفي للتجربة الاجتماعية الا في العلوم الاجتماعية التي تخضع لقواعد البحث العلمي، أما اعطاء أساس ترنسندنتالي للتجربة الاجتماعية فذلك مستحيل، ولايفرق آدلر بين المسألتين الاساس المعرفي والاساس الترنسندنتالي، ويرى أن الوقائع الاجتماعية لاتكون ممكنة الا على اساس من المعرفة القبلية لانها تكون موضوعات شعور اجتماعي وقوانين معرفية، فالوجود الاجتماعي للبشر يمكن تكوينه في شعور اجتماعي قبلي. وبصرف النظر عن صدق هذا الافتراض أم كذبه فان المنهج الماركسي ينتهي الى ان الشعور الاجتماعي ينشأ في المجتمع ومن ثم فهو شعور «بعدي» وليس شعوراً قبليـاً، والشعور والوقائع الاجتماعية كلاهما يقوم على نفس الاساس المعرفي، ولاتفرقة هناك بين التصور المنطقي والتصور الواقعي. الوجود الاجتماعي عند ماركس سابق على المعرفة الاجتماعية في حين ان المعرفة الاجتماعية عند آدلر تجعل الوجود الاجتماعي ممكناً فأي الموقفين أصوب؟

بطبيعة الحال يؤيد ماركيوز موقف ماركس. فالانسان يولد أولا في مجتمع ويدخل في علاقات مع الاشياء الموجودة بطبيعتها في علاقات اجتماعية. ولكن الوجود الاجتماعي ليس ارتباطاً معرفياً فالانسان يعيش مع الآخر قبل أن يعرف معه. أما العقلانية السابقة على الوجود الاجتماعي، هذه الوحدة العقلية السابقة على تكثر الافراد التي يفترضها آدلر. فلا يمكن أن تؤدي الا الى وحدة عقلية اخرى دون ان تخرج الى الوقائع المتكثرة، الوجود الاجتماعي خال من كل شمول صوري، فاذا كان هناك موضوع عام فانه يتحقق في العمل الاجتماعي لا في النظر العقلي.

وشمول الواقع مرتبط بالتاريخ، فالموقف التاريخي هو الذي يكون شمول الواقع العياني، أما الشمول الصوري فانه لا يمكن أن يكون أساساً للوقائع الاجتماعية، ومن ثم لايمكن في البحث الاجتماعي من البدء من نظرية المعرفة أو من الفلسفة النظرية لان الوجود الاجتماعي لايعطى في تجربة معرفية. وأن فضل ماركس على البحوث الاجتماعية انه جعل نقطة البدء في البحث الاجتماعي هي الوقائع الاجتماعية العيانية.

وإنْ شئنا أساساً نظرياً للوقائع الاجتماعية فهي المادية التاريخية لا الفلسفة الترنسندنتالية لان المادية التاريخية تحليل علمي للوقائع التاريخية. ولاتحتاج المادية التاريخية الى مصادرات معرفية لانها

(١٣) L'idée d'une histoire universelle de point de vue cosmopolitique.

نقيم تصوراتها على المنهج الجدلي الذي هو حركة الواقع نفسه أي الموجود الاجتماعي المستقل العياني. وقد استطاع المنهج الجدلي الوصول الى هذا الموجود دون الاعتماد على قبلي آخر سوى التاريخ. فالوجود الاجتماعي وجود تاريخي. هناك اذن فرق في الطبيعة بين المنهج الترنسندنتالي والمنهج الجدلي. الأول يتعامل مع امكانيات والثاني مع وقائع، الاول يبغي تحليل المعرفة والثاني تحليل الواقـع، الاول يؤسس الواقع نظرياً والثاني يغير الواقع عملياً.

لاسبيل إذن للتوفيق بين كانط وماركس او للمصالحة بينهما لانه يستحيل إقامة الوقائع الاجتماعية على أساس ترنسندنتالي، وبهذا المعنى يكون آدلر قد خرج على الماركسية ورجع إلى كانط. إذ أنه يفرق بين التحليل العليّ والتحليل الغائي أو بين النظرة العلية الطبيعية والنظرة الغائية للواجب أو للارادة. هذه التفرقة الكانطية الجوهر تشطـر المنهج الجـدلي وتقضي على وحدته. وفي الكل الجدلي للتاريخ يمحي هذا التعارض الصارخ بين الوجود والواجب وبين النظر والعمل. فالواجب هو الفعل الذي يتطلب موقفاً تاريخياً معيناً. والضرورة والحرية تتحققان معاً في الضرورة التاريخية.

لقد خرج آدلر عن المادية التاريخية وحاد عنها، فقد أصبح الواقع لديه علاقة المعرفة بمضمونها أي أنه الحكم على مضمون الشعور. الواقع لديه علاقة عدم تناقض بين التجربة الفردية والتجربة العامة. والأنا تثبت في الشعور الباطني. لم يبق من المادية الجدلية عند آدلر الا فكرة ترنسندنتالية. وتحولت الوقائع الاجتماعية على يديه الى غائيات شعورية. تظل هذه المحاولة عند ماركيوز خارج الماركسية دون أن تمس جوهر المادية التاريخية التي لاتنكر أو تثبت شيئاً فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية ولاتتحدث عن «الوجود المـادي» أو عن «الشعور» في المجتمع العياني بل عن المجتمع العياني نفسه وعما يصدر عنه من عوالم أخرى.

انها لخسارة كبيرة أن يُعطى للماركسية أساس ترنسندنتالي لان في ذلك اعادة نظر في الثورة البروليتارية وعزلاً للماركسية عن القرارات العيانية التي يمكن اتخاذها في الموقف التاريخي وإقلالاً من قيمة العمل. يريد آدلر من مؤلفات ماركـس استخلاصاً «قبلياً» للنظرية الاجتماعية وحصر التحليل الماركسي للظواهر الاجتماعية في الحصول على الوسائل العقلية التي يمكن بواسطتها السيطرة على التعقد الشديد للوقائع في عقلانية صورية. والحقيقة ان ماركس لايهتم بهذا القبلي للنظرية الاجتماعية وبهذه العقلانية الصورية للوقائع الاجتماعية. وبالتالي لايؤدي مشروع آدلر هذا الى أي عمل جذري يؤدي الى تغيير الواقع. ومن ثم تضيع الفلسفة ولاتؤدي الى ثورة بالقضاء على المنهج الجدلي الذي يغوص في الاعماق تحت التفرقة بين الصورة والمادة وبين الوجود والواجب.

ثالثاً ـ مخطوطات ماركس الاقتصادية الفلسفية: مصادر جديدة لتفسير المادية التاريخية.

يمكن أن يقال أن ماركيوز حتى الآن كان يبحث عن وجودية ماركسية أو ماركسية وجودية، ومن ثم كان من السهل علـيه أن يجد بغيته هذه في مخطوطات ماركس الاقتصادية الفلسفية لسنة

١٨٤٤ التي تركها ماركس وهو في السادسة والعشرين، فما هي أهمية هذه المخطوطات بالنسبة للفكر الماركسي[١٤]؟

ترجع أهمية هذه المخطوطات عند البعض الى أنها تعطي تفسيراً جديداً للماركسية وللمادية التاريخية وللاشتراكية العلمية وهو التفسير الذي يقبله ماركيوز، كما أنها تفيد ثانياً في الكشف عن العلاقة بين ماركس وهيجل خاصة وأن أفكار ماركس الاولى قد نشأت وهو بصدد مناقشاته لهيجل ولمفاهيم العمل والتموضع والاغتراب والتجاوز والملكية.

وتحتوي هذه المخطوطات على نقد للاقتصاد السياسي وعلى تفكير فيه يحوله الى نظرية في الثورة، وتتضمن نقداً للنزعة الاقتصادية الصرفة السائدة عند الاقتصاديين الانجليز. ولايعني ذلك ان ماركس قد أعطى لنظريته أساساً فلسفياً في «المخطوطات» ثم أساساً اقتصادياً في «رأس المال» بل يعني أن الاساس الفلسفي موجود عند ماركس في كل مراحل تطوره، والفلسفة تعني هنا الثورة العملية أو قلب البروليتاريا لنظم الحكم الرأسمالية بعد صراعها معها اقتصادياً وسياسياً. على أساس هذا التفسير الفلسفي لماهية الانسان وتحقيقها في التاريخ أصبح الاقتصاد والسياسة هما الاساس الاقتصادي السياسي لنظرية الثورة. تبين المخطوطات الصلة بين النظرية السياسية والنظرية الاقتصادية كنظريتين للعمل الثوري وتضع الاسس الفلسفية لنقد ثوري للاقتصاد السياسي، هذه الاسس التي تحمل في طياتها العمل الثوري، ومن ثم كانت النظرية نظرية عملية، ولم يصبح العمل في نهاية النظرية فحسب بل في أولها كذلك.

ماذا يقصد ماركس بنقد الاقتصاد السياسي؟ لايعني ماركس بلفظ نقد المعنى الكانطي، البحث عن امكانية المعرفة، بل يعني به المعنى الشائع وهو بيان أوجه النقص في العلم وأعادة بنائه على أسس سليمة حتى يصبح الاقتصاد السياسي هو علم الشروط الضرورية لامكان قيام الثورة الشيوعية، هذه الثورة التي تعني، بصرف النظر عما تؤدي اليه من تغيرات اقتصادية، ثورة تاريخ ماهية الانسان كله «الشيوعية هي الحل الحقيقي للصراع بين الانسان والطبيعة، بين الانسان والانسان، الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والماهية، بين التموضع objectivation وتأكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع، هي لغز التاريخ بعد حله وهي على وعي بأنها هي الحل» أي أن ماركس يحول الاقتصاد السياسي من مشكلته الخاصة، الوقائع الاقتصادية، الى المشكلة العامة وهي ماهية الانسان.

ولكن على أي نحو يكون الاقتصاد السياسي موضوعاً للنقد؟ الاقتصاد السياسي من حيث هو فحص للوقائع الاقتصادية الخالصة تعمية وحط من قيمة الوجود الانساني في المجتمع الرأسمالي، فهو يحول الانسان الى وحش غريب أو الى لا ماهية unwesen وذلك بفصل وجوده غريبا عن عمله وبادخال المنافسة والملكية الخاصة. يقتصر الاقتصاد السياسي على وصف تقريري

(١٤) أنظر تحليل هذه المخطوطات في مقال الاستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد «من الاغتراب الى الاشتراكية الى الاغتراب» الفكر المعاصر، اكتوبر سنة ١٩٦٨ ــ العدد ٤٤

مقلوب يغير العالم التاريخي والاجتماعي للبشر الى عالم المال والسلع وهو عالم غريب ومعادٍ للانسان حيث يتحول القدر الاعظم من الانسانية الى عمال مجردين عن وجودهم الانساني منفصلين عن نتاج عملهم، مضطرين لبيع انفسهم كسلع حتى يستطيعوا الحياة، ويتحول العالم الموضوعي الذي ينتمي اليه الانسان ويمارس فيه نشاطه الحر الى عالم من الاشياء المملوكة التي يمكن استبدال بعضها بالبعض الآخر تنظمها قوانين وضعت من أجل عبودية الانسان. ويتحول العالم الانساني الى عالم سيادة شاملة للمادة المصمتة على البشر فيصبح عالما منسلخا عن الانسان، غريباً، متشيئاً. الانسلاخ والاغتراب والتشيؤ ظواهر انسانية لا وقائع اقتصادية مثل قوانين العرض والطلب أو الانتاج والاستهلاك أو سيولة رأس المال. لايبرز الاقتصاد السياسي التقليدي في هذه الظواهر الانسانية ولايرى فيها الا وقائع اقتصادية محضة، في حين أن هذه الظواهر هي موضوع دراسة علم الاقتصاد السياسي الاشتراكي.

وقد قسم ماركس المخطوطات الى ثلاثة أقسام حسب قسمة موضوعات الاقتصاد السياسي الى ثلاث: الاجر، فائدة رأس المال، الدخل المالي، ولكن سرعان ما يترك ماركس هذا التقسيم ويتحدث عن موضوع واحد وهو «العمل المغترب» ويصبح تحليل العمل هو نقطة البدء في الثورة الشيوعية: انفصال العامل عن وسائل الانتاج، تحويل نتيجة عمله الى سلعة، تحويل العامل نفسه إلى سلعة، حساب أجره بحيث يحافظ على وجوده الفيزيقي فحسب، نزع العامل من وجوده الانساني، فرض العمل واجباره عليه لخدمة رأس المال. ولايصف ماركس واقعة اقتصادية بل اغتراب الانسان، الحط من قيمة الحياة، ضياع الوجود الانساني، بيع العامل صفته كانسان، تحويله الى موجود فيزيولوجي يمكن استبداله بآخر، فبدل ان يكون العمل مظهراً للانسان الكلي يصبح اغتراباً، وبدل أن يكون تحقيقاً كاملاً وخالصاً للانسان يؤدي الى فقد الواقع كلية لدرجة الموت جوعاً، فانتزاع العمل من العامل وغربته عنه يتعلق بجوهر الواقعة الانسانية. ولما كان الاقتصاد السياسي التقليدي يجهل ماهية الانسان وتاريخه، ولايتجاوز علم الفرد اللاانساني وعالم السلع والأشياء كان من الضروري نقده أي ادخال الانسان في الاعتبار وتحويله من موضوع اقتصادي الى ظاهرة انسانية. وبهذا المعنى ايضاً استعمل الهيجليون اليساريون مثل دافيد شتراوس D. Strauss وبرونو باور B. Bauer لفظ «النقد التاريخي» للكتب المقدسة من أجل وضع الانسان في باطن النص الديني واعتبار الشعور الانساني المكان الاول الذي خرج منه النص وصيغت منه العقيدة.

والعمل هنا مقولة فلسفية لان علاقة الوجود بالماهية علاقة فلسفية او بتعبير أدق انطولوجية. ويستعمل ماركس لفظ الانطولوجيا ناسباً للعواطف والانفعالات الانسانية وجوداً انطولوجياً لا نفسياً فحسب. ومن ثم يكون نقده للاقتصاد السياسي محاولة لاقامة انطولوجيا انسانية وهو ما يتضح من بعض تعريفاته مثل «العمل هو أن يصبح الانسان موجوداً لذاته داخل الاغتراب» أو «فعل تموضع الانسان بذاته» مما يشابه تحليلات هيجل للعمل على أنه انطولوجيا في «فينومينولوجيا الروح» خاصة مفهوم التموضع، فالعمل عند هيجل هو تموضع الانسان النوعي

الى الانسان الفردي.

ولكن ما هو التحديد الانطولوجي للانسان؟ الانسان موحود نوعي لانه يسلك من حيث هو وجود شامل حر ويدرك الامكانيات الكامنة في كل موجود ويمكنه تغييره. والعمل نتاج هذا الموجود النوعي الذي يسلك طبقا للصفات العامة للموضوعات، حريته في تحقيق ذاته أو في ادخال ذاته تحت الموضوع. الانسان موجود حر شامل، وكل موجود آخر يمكن أن يكون موضوعاً لـه، والطبيعة كلها وسيلة لاظهار نشاطه واعضاء لاعضوية له يعبر من خلالها عن ذاته، الطبيعة هي الجسم اللاعضوي للانسان. وشمول الانسان حريته وفي هذا يتميز عن الحيوان المحدد بحاجاته الفيزيقية في حين ان الانسان لاينتج الا اذا كان محرراً. الانسان ينتج بطريقة شاملة، وبهذه الحرية وبهذا الشمول يستطيع أن ينتج الطبيعة كلها بتغييره لها وسيادته عليها وتطويرها من أجل وجوده. وفي هذا الانتاج يتحقق الانسان فتاريخ الانسان هو تاريخ العالم الموضوعي. وحدة الانسان والطبيعة اذن وحدة جوهرية، فالانسان ليس في الطبيعة والطبيعة ليست خارج الانسان بـل الانسان هو الطبيعة بمعنى أن الطبيعة إخراج له، عمله وواقعه، وبذلك يكون الاتجاه الانساني عند ماركس اتجاهاً طبيعياً والانسان من حيث هو موجود طبيعي موجود موضوعي يتمتع بقوى مادية لتحقيق النشاط.

والموجود الموضوعي هو الموجود الحسي لان وجود الموضوعات لايدرك الا بالحواس، الموجود الطبيعي والموجود الحسي شيء واحد، والادراك الحسي هو أساس العلم، وهو مفهوم انطولوجي كما هو الحال عند هيجل وفيورباخ وكانط (خاصة في تغيير هيدجر للحساسية الترنسندنتالية على أنها انطولوجيا جذرية)، بعيد كل البعد عن الاتجاهات المادية الحسية التقليدية. وان عظمـة فيورباخ لتكمن في تأسيس المادية الحقة والعلم الذي يقوم على الواقع. ومن ثم كانت المعرفة الانسانية منفعلة أي تقبـل الفعل والمعـطيات. الانسـان موجـود ينفعل ولما كان الاحساس الانطولوجي هو الالم، فالانسان موجود ينفعل أو يتألم، موجود يحتاج، موجود يعاني الضرورة. أما الموجود الذي لايحتاج فهو وجود سطحي، بلا علة، لايتألم، وجود ضائع. الحواس معناها الالم، والانفعال معناه الالم من حيث أن الانسان يرنو الى شيء خارج عنه. الانفعال قوة جوهرية في الانسان تتجه نحو موضوعها. الحساسية اذن اثبات انطولوجي لجوهر الانسان. والحاجة والضرورة ليسا مفهومين اقتصاديين بل انطولوجيين، ولايعبران عن موقف خاص بل عن وجود الانسان ولذلك يفرق ماركس بين الشيوعية الفظة Grossier التي تجهل ماهيـة الانسان وتـظل أسيرة الاغتراب وتحلل الظواهر الانسانية وكأنها وقائع اقتصادية، وتستبدل بالملكية الفردية الخاصة الملكية الجماعية الخاصة وتلغي الموهبة، وهي الشيوعية التي لاتفترق عن الرأسمالية في شيء لأن كليهما تحليل على نفس المستوى الاقتصادي وهو ما يريد ماركس تجاوزه، والشيوعية الانسانية أو الايجابية وهي مذهب انساني يقضي على الاغتراب والتشيؤ من أجل تحقيق ماهية الانسان.

ولما كانت الطبيعة الحسية للانسان تموضع عملي كان كل تموضع عملي تموضعاً اجتماعياً، فكل شيء شيء اجتماعي لوجود اجتماعي. ومن ثم كان القضـاء على التشيؤ هـو تحويـل

العلاقات الموضوعية الى علاقات انسانية. ولكن الى أي حد تؤدي معرفة التموضوع كتموضع اجتماعي الى الغاء كل تشيؤ؟ ليس المجتمع تجريداً خارج الانسان هو وجود اجتماعي للفرد ونشاط اجتماعي للانسان، ومن ثم كان التموضع اعترافاً بالوضع التاريخي الاجتماعي للانسان. ومعرفة التموضع ليست معرفة نظرية بل عمل ورسالة وواجب من أجل تحقيق وجود الانسان الحر، وهي رسالة لمن يقتضي عليهم وضعهم التاريخي والاجتماعي القيام بها، والبروليتاري هو صاحب هذه الرسالة والآخذ زمام المبادرة من أجل هذا التحقيق، فهي ليست رسالة الانسان المجرد بل رسالة الانسان التاريخي الملتزم بموقف معين. يتحرر الانسان بعمل الانسان، وتتحرر الطبقة العاملة على يد الطبقة العاملة، فما دامت علاقات الانتاج هي القضية وهي السبب في سيادة غير الانسان عليه، كان عليه أن يتحرر من هذه العلاقات ويسلب نفسه من هذه السيادة.

وكل تموضع هو ميل نحو الغربة، ولذلك كان الاغتراب ذاتياً ينتج من ماهية الانسان لانها حاجة يشعر بها الانسان أمام شيء خارجي لاينتمي الى ماهيته ثم يصبح شيئاً شعوريا لديه مثلما يتعود الثائر البرجوازي على مظاهر الحياة المترفة ثم يصبح الدفاع عن هذه الحياة جزءا من الدفاع عن الثورة. تحقيق الانسان الشامل هو نفي للنفي ورجوع للذات لان الاغتراب هو نفي الانسان، وتحقيق الانسان الشامل هو نفي هذا النفي.

مهمة الفلسفة هي اكتشاف هذا الاغتراب وكشف جدل السيد والعبد عندما يجد الانسان نفسه عبدا في خدمة سيد وعندما يظهر اغترابه في العالم. فالسيادة والعبودية مفهومان انطولوجيان وليسا اقتصاديين، وبالتالي يتحول نقد الاقتصاد السياسي الى نظرية صورية والى عمل مباشر محدد في موقف تاريخي معين اذ تجد التعارضات النظرية حلها في العمل. الفلسفة نظرية عملية أو انسانية واقعية مهمتها تحقيق ماهية الانسان التاريخية الاجتماعية، هي وحدة الانسان والطبيعة، «تطبيع» الانسان «وتأنيس» الطبيعة، ومن ثم تميز هذا الموقف الطبيعي عن المادية الفجة والمثالية الخيالية.

لذلك انفصل ماركس عن فيورباخ من أجل مفهوم العمل وذلك في «دعاوى حول فيورباخ» Thèses sur Feuerbach ورجع إلى هيجل الذي استطاع ادراك ماهية الانسان واضاف اليه النظرية الثورية. لقد ظل الانتماء والسلوك عند فيورباخ نظرياً، فالحدس هو السلوك الانساني الذي يدرك الواقع في حين أن ماركس قد استبدل بالحدس العمل الذي تتحقق فيه الحاجة والضرورة كما يتحقق فيه الشمول والحرية. فالاشياء ليست موضوعاً للحدس بل للحاجة لأنها قوى أكثر منها أشياء أو ميول أكثر منها موضوعات، ولاتعني الحاجة هنا المعنى الفيزيقي الضيق بل المعنى الشامل أي رغبة حية في الانسان لتحقيق وجوده واخراجه عن ذاته، فالانسان هو ما يحققه بعمله عندما يصبح موضوعا بذاته وموجوداً لذاته، العمل هو تموضع الحياة الانسانية كنوع في الحياة الانسانية كفرد لأن الانسان لايزدوج في المعرفة بل في الفعل.

فإذا أتينا الى وضع انسان في المجتمع الرأسمالي وجدناه وضعاً مقلوباً لماهية الانسان ولنشاطه

ولعمله، فالعمل ليس تعبيراً عن نشاط الانسان بل فقد للواقع والانسان فيه موجود فيزيقي مجرد، عمل مجرد، نشاط مجرد أي لا انسان. ولايعني التجريد هنا التجريد النظري بل عدم انبثاق الفعل من نشاط الانسان الشامل الحر، لايؤدي العمل الى تحقيق ماهية الانسان بل تكون ماهية الانسان وسيلة للمحافظة على وجوده، ليس الوجود هو الذي يحقق الماهية بل الماهية هي التي تحقق الوجود، ولايكون الانسان حراً الا في الوظائف البيولوجية فيصبح الجانب الانساني فيه هو الجانب الحيواني، والجانب الحيواني هو الجانب الانساني. وتسود المادة غير العضوية على الانسان في الملكية الفردية الخاصة. أن يملك الانسان شيئاً يعني أنه مملوك، ويصبح الانسان عبداً للملكية دون أن تكون الملكية وسيلة لتحقيق النشاط. فالرأسمالية ليست مجرد أزمة اقتصادية أو سياسية بل هي كارثة على ماهية الانسان وادانة لكل اصلاح جزئي اقتصادي أو سياسي وضرورة ثورة الماهية الشاملة من خلال الصراع بين الطبقات ودكتاتورية البروليتاريا.

الملكية إذن ليست مجرد مقولة اقتصادية بل هي إحدى صور الاغتراب الانساني فبالملكية الفردية الخاصة يصبح الانسان غريباً على ذاته أي أنه يصبح لا انسان، ومن ثم كان الغاء هذه الملكية عود الانسان الى ذاته. على أن ماركس يفرق بين نوعين من الملكية: ملكية مغتربة وملكية صحيحة، الاولى ضد ماهية الانسان والثانية متفقة معها الأولى اقتصادية والثانية انسانية، الأولى وجود الانسان للاشياء والثانية وجود الاشياء للانسان من أجل الاستعمال وكوسيلة لاظهار النشاط الحر. بهذه الملكية الثانية ينتمي الانسان الى عالمه من أجل تحقيق ماهية الانسان الشامل. الانتماء هو اساس الملكية وهو مقولة تحدد الصلة بين الانسان والعالم. الغاء الملكية الاولى هو بداية الثورة الشيوعية وليس نهاية لها.

ولكن أين نحن من هيجل الآن؟ كان ماركس يشعر دائماً بدين هيجل عليه على عكس كل الهيجليين اليساريين (شتراوس، باور، شترنر)، أمّا فيورباخ فهو الوحيد الذي كان لديه حس نقدي لهيجل فقد اكتشف الفلسفة على انها احدى صور الوجود الانساني المغترب، كما انه أسس المادية الحقة وجعل علاقة الانسان بالانسان أساس نظريته كما أنه أقام «الايجابي» أو «الوضعي» positif في مقابل نفي النفي الذي لم يستطع هيجل تجاوزه. أما ماركس فقد نشأت أفكاره الاولى وهو في معرض مناقشاته لمفاهيم هيجل عن العمل والتموضع والاغتراب والتجاوز والملكية. ولايعني ذلك ما يقال عادة من قلب ماركس لمنهج هيجل واخراجه له من المنطق الى الاقتصاد بل يعني رجوع ماركس الى أسس الفلسفة الهيجلية واخراج مضمونها وتطويرها خاصة في «فينومينولوجيا الروح» التي يعتبرها المصدر الحقيقي والمفتاح السري لفلسفة هيجل أي ان ماركس لم ينقد هيجل بل أراد تطوير فلسفته خاصة الجوانب الاجتماعية والتاريخية. فقد وصف هيجل الانسان المجرد بطريقة قبلية لا الانسان العياني وتصور التاريخ على انه وعي ذاتي أي أنه تاريخ داخل الشعور بالذات، فالموضوع هو موضوع للشعور أي أنه نفي له، موضوع فكر مجرد في حين أن العلاقة والانسانية عند ماركس هي السبيل لتحقيق ماهية الانسان وتحقيق الذات. التموضع عند هيجل صوري مجرد لان الموضوع هو مظهر ولذلك يظل الشعور مسلوباً عن العالم والعالم

مسلوباً عنه، يظل المذهب كله في الاغتراب، فضلا عن سيادة الروح المطلق وتحويله الى أقنوم مقدس. ومع ذلك يرى ماركس عظمة هيجل في وصفه للانسان على انه عملية تموضع واغتراب واعتبار الانسان نتيجة عمله، وتوليد الانسان بالانسان. والتموضع ضياع للاغتراب، وبه تصبح الذات موضوعاً، والمعرفة وجوداً، عود للروح وتحقيق للانسانية الواقعية، ويتم ذلك كله بالنفي فهو المحرك الأول والخالق، والنفي هو العمل، فعل تأكيد الانسان لذاته. وأخيراً تحول تاريخ الشعور، على يد هيجل، الى تاريخ انطولوجي للانسان، وتجاوز الاصطناع وتحقيق الذات الثورية بالعمل الثوري لا بالروح المجردة، وتأكيد الصلة بين الفلسفة والثورة.

من هذا العرض الحماسي الذي أجراه ماركيوز لمخطوطات ماركس الاقتصادية الفلسفية نرى مدى تحمسه لماركس الشاب الذي يخطط للانسان الثوري في مقابل الانسان المغترب تطويراً لفلسفة هيجل وليس نفياً لها، والذي يحول الاقتصاد السياسي التقليدي الى نظرية عملية في الثورة، ثورة البروليتاريا الشاملة الجذرية حتى يمحي الفرق بين الفلسفة والاقتصاد والعمل الثوري. فاذا كان لوكاتش قد وضع الماركسية في مقابل الوجودية واختار الماركسية فان ماركيوز يرى في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية الماركسية والوجودية متحدتين وينتسب اليهما كمذهب واحد مدة طويلة حتى فترة تحليله للمجتمع الصناعي أخيراً وغلبة الجانب الوجودي على الجانب الماركسي فيه.

الفهرس

هذا الكتاب

يطرح هذا الكتاب فكرة ضرورة [illegible] إنشاء علم جديد في مقابل الاستشراق، باعتبار أن الاستشراق هو دراسة للحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها، ويكونون مرتبطين بالتراث الغربي الذي يعبر عن روح هذا العالم ومبادئه الأساسية. وبالتالي تصبح الخطر المتمثل [illegible] في اعتبار الحضارة الأوروبية مصدر كل علم، وما سواها من حضارات تحيل عليها، وتنقل منها النظريات والمذاهب. ولقد خلق هذا الموقف انحراف الحضارات غير الأوروبية كلها، وانحسارها عن واقعها، وبترها من جذورها، والارتباط بالحضارة الأوروبية والدخول في فلكها باعتبارها الحصيلة النهائية للتجربة البشرية. وبلغة هيجل يقول [illegible] حضارة عقيمة، خارج نفسها، مرتبطة بشيء خارج عنها.

ومن هنا تكون مهمة هذا العلم الجديد، علم الاستغراب، ... هي إعادة الشعور غير الأوروبي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من أجل التحليل المباشر له، واتخاذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميع مصدر كل علم، وهي في الحقيقة حضارة [illegible] كحضارة أخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش عصر إحيائها ونهضتها.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع